Pr. dr. Adrian BOLDIȘOR

ORTODOXIA IERI, AZI, MÂINE.
Teme intercreştine şi interreligioase pentru secolul XXI

Tipărită cu binecuvântarea IPS Dr. Irineu,
Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei

Editura Mitropolia Olteniei
Craiova, 2019

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
BOLDIŞOR, ADRIAN
Ortodoxia ieri, azi, mâine : teme intercreştine şi interreligioase pentru secolul XXI / pr. dr. Adrian Boldişor ; cu binecuvântarea IPS Părinte dr. Irineu, Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei. - Craiova : Editura Mitropolia Olteniei, 2019
ISBN 978-606-731-056-6

2

ISBN 978-606-731-056-6

Introducere

A gândi și a scrie o lucrare „legată” care să cuprindă mai multe teme ce par la prima vedere fără legătură între ele poate fi, încă de la început, un demers sortit eșecului. A aduce aceste teme în contextul unui anumit spațiu (în cazul de față, România) îngreunează și mai mult munca autorului. Aceste temeri le-am avut și noi atunci când ne-am hotărât să scriem o carte în care să fie abordate teme diferite ce pot constitui singure subiectele unor lucrări individuale. Cu atât mai mare a fost dificultatea noastră cu cât limbajul folosit (de multe ori format din termeni considerați de la sine ca fiind opuși: Est-Vest, Orient-Occident, tradițional-modern etc.) a trezit de-a lungul timpului și continuă să trezească dacă nu temeri, cel puțin suspiciuni.

Ținând cont de aceste date, demersul nostru se dorește a fi o introducere în analiza temelor propuse și o încercare de a prezenta din punct de vedere ortodox aceste subiecte dezvoltate de-a lungul timpului de teologi autorizați și care preocupă orice creștin ortodox din timpurile noastre. Astfel, munca noastră s-a întins pe parcursul mai multor ani în care am încercat să dezvoltăm, în diferite publicații din țară și străinătate, aspectele pe care le prezentăm în lucrarea de față.

Deși temele sunt diferite (ciocnirea civilizațiilor, pluralism, globalizare, cultură, etnicitate, naționalism, drepturile omului, migrație, educație, dialogul interreligios) există o legătură între ele prin faptul că încercăm să ne raportăm la aceste subiecte din punct de vedere ortodox pentru a oferi răspunsuri și soluții problemelor cu care se confruntă creștinul ortodox al sec. XXI în lumea în care își trăiește viața de zi cu zi. Și cum în această lume el conviețuiește alături de alți oameni de credințe și ideologii diferite, dialogul intercreștin și interreligios ocupă locul esențial, fie că se

desfășoară în cadrul restrâns al prietenilor și apropiaților, fie în cel mai larg al societății în general.

La posibilitatea și necesitatea acestui dialog ne-am gândit atunci când ne-am aplecat asupra unor teme de mare interes pentru lumea contemporană. Despre această necesitate vorbește și *Enciclica* Sfântului şi Marelui Sinod din Creta din anul 2016: „Biserica manifestă sensibilitate faţă de cei care au întrerupt comuniunea cu ea şi interes faţă de cei care nu înţeleg glasul ei. Conştientă că ea reprezintă prezenţa vie a lui Hristos în lume, Biserica transformă iconomia dumnezeiască în fapte concrete, prin toate mijloacele disponibile, pentru a oferi o mărturie vrednică de crezare a adevărului, în rigoarea (acrivia) credinţei apostolice. În acest spirit al înţelegerii datoriei de a mărturisi şi de a oferi, *Biserica Ortodoxă a atribuit întotdeauna o importanţă majoră dialogului*, în special cu creştinii eterodocşi. Prin intermediul acestui dialog, restul lumii creştine cunoaşte mai bine Ortodoxia şi autenticitatea tradiţiei ei. De asemenea, cunoaşte că Biserica Ortodoxă nu a acceptat niciodată minimalismul teologic şi nici nu a permis contestarea tradiţiei dogmatice şi a etosului ei evanghelic. Dialogurile intercreştine funcţionează ca o oportunitate pentru Ortodoxie de a-şi prezenta respectul faţă de învăţătura Părinţilor şi de a oferi o mărturie vrednică de crezare a tradiţiei autentice a Bisericii celei Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolică. Dialogurile multilaterale purtate de Biserica Ortodoxă nu au însemnat, nu înseamnă şi nici nu vor însemna niciodată un compromis în materie de credinţă. Aceste dialoguri sunt o mărturie despre Ortodoxie, întemeiată pe mesajul evanghelic «*veniţi şi vedeţi*» (Ioan 1, 46) că «*Dumnezeu este iubire*» (I Ioan 4, 8). În acest duh, Biserica Ortodoxă din întreaga lume, fiind manifestarea Împărăţiei lui Dumnezeu în Hristos, trăieşte întreaga taină a dumnezeieştii iconomii în viaţa ei sacramentală, centrată întotdeauna pe Sfânta Euharistie, în care ne oferă nu o hrană perisabilă şi stricăcioasă, ci însuşi Trupul

dătător de viaţă al Stăpânului, «*pâinea cea cerească*», «*care este leacul nemuririi şi doctorie pentru a nu muri, ci a trăi veşnic în Dumnezeu prin Iisus Hristos, curăţire care depărtează răul*» (Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, XX, PG 5, 756). *Sfânta Euharistie constituie nucleul central al funcţionării sinodale a trupului eclesial*, precum şi confirmarea autentică a ortodoxiei credinţei Bisericii, după cum propovăduieşte şi Sfântul Irineu de Lyon: «*Învăţătura noastră este în acord cu Euharistia, iar Euharistia adevereşte învăţătura noastră*» (*Împotriva ereziilor*, IV, 18, PG 7, 1028). Vestind Evanghelia la toată lumea, după porunca Domnului, «*Şi să se propovăduiască în numele Său pocăinţa spre iertarea păcatelor la toate neamurile*» (Luca 24, 47), avem datoria ca pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm şi să ne iubim unii pe alţii, mărturisind într-un gând «*pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh, Treimea cea deofiinţă şi nedespărţită*». Adresând acestea în Sinod către fiii Preasfintei noastre Biserici Ortodoxe din întreaga lume, precum şi întregii lumi, urmând Sfinţilor Părinţi şi rânduielilor sinodale de a păstra credinţa primită de la părinţii noştri şi de «*a ne angaja în facerea de bine*» în viaţa noastră cotidiană, cu nădejdea «*învierii de obşte*», slăvim Dumnezeirea în Trei Ipostasuri cu cântări dumnezeieşti: «*Părinte Atotţiitorule şi Cuvinte şi Duhule, Fire ceea ce eşti una în trei Ipostasuri, mai presus de fiinţă şi de Dumnezeire. Întru Tine ne-am botezat şi pe Tine Te binecuvântăm întru toţi vecii*» (*Canonul Paştilor*, cântarea a 8-a)”.[1]

Pornind de la aceste remarci, sperăm ca lucrarea de față să reprezinte un început în aprofundarea temelor tratate și în analiza altora de un real interes pentru creștinul sec. XXI.

[1] „Enciclica Sfântului şi Marelui Sinod”, <http://basilica.ro/enciclica-sfantului-si-marelui-sinod/>, accesat: 30.11.2018.

Ciocnirea civilizaţiilor – adevăr sau mistificare?

În anul 1993, Samuel Huntington publica articolul „The Clash of Civilizations?" („Ciocnirea civilizaţiilor?") în revista *Foreign Affairs*[2], trezind discuţii aprinse în întreaga lume. Mai târziu, politologul american avea să noteze în legătură cu ecourile produse în urma acestei apariţii: „Oamenii au fost impresionaţi, intrigaţi, ultragiaţi, speriaţi şi aduşi în stare de perplexitate de argumentul meu potrivit căruia dimensiunea centrală şi cea mai periculoasă a politicii globale pe cale de apariţie va fi conflictul între grupuri ce aparţin de civilizaţii diferite. Orice altceva a mai făcut acest articol, în mod sigur el a călcat pe nervi persoane aparţinând tuturor civilizaţiilor".[3]

La trei ani distanţă, în anul 1996, autorul publica celebra carte ce excludea din titlu semnul întrebării, primind adaosul „refacerea ordinii mondiale": *The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order* (*Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*). Cartea, tradusă în mai multe limbi şi devenită *best-seller*, a stârnit controverse şi mai aprinse, pornind de la tema centrală: „Atât viitorul păcii, cât şi cel al Civilizaţiei depind de înţelegerea şi cooperarea dintre liderii politici, spirituali şi intelectuali ai marilor civilizaţii ale lumii. În ciocnirea civilizaţiilor, Europa şi America vor sta împreună sau vor fi separate. În marea ciocnire, «*adevărata* ciocnire» globală între Civilizaţie şi barbarism, marile civilizaţii ale lumii, cu bogatele lor realizări din domeniul religiei, artei, literaturii, filosofiei, ştiinţei, tehnologiei, moralităţii şi compasiunii vor sta de asemenea

---

[2] SAMUEL P. HUNTINGTON, „The Clash of Civilizations?", în: *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3, 1993, pp. 22-49.

[3] SAMUEL P. HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, traducător: Radu Carp, prefaţă: Iulia Motoc, Ed. Antet, Bucureşti, 1998, p. 11.

împreună sau vor fi separate. În era pe cale de a se naşte, ciocnirile dintre civilizaţii reprezintă cele mai mari ameninţări la adresa păcii mondiale, iar o ordine internaţională bazată pe civilizaţii este cea mai sigură pază împotriva războiului mondial".[4]

În analiza sa, Huntington avea în vedere căderea blocului comunist din Europa de Est şi încetarea Războiului Rece, evenimente care au condus la schimbări majore în rândul multor popoare. În aceste condiţii, „politicile globale încep să se reconfigureze de-a lungul liniilor culturale (...). În lumea posterioară Războiului Rece, steagurile contează, asemenea altor simboluri ale identităţii culturale, printre care cruci, semilune, chiar obiecte de acoperit capul, deoarece cultura contează, iar identitatea culturală reprezintă ceea ce este cel mai mult încărcat de semnificaţii pentru majoritatea oamenilor. Aceştia descoperă identităţi noi, însă adeseori vechi care duc la războaie noi, însă adeseori vechi şi mărşăluiesc sub steaguri noi, însă adeseori vechi care duc la războaie cu duşmani noi, însă adeseori vechi".[5] Cei care îşi caută identităţi noi pornind de la elementul etnic ajung să se duşmănească cu alţi oameni prezenţi în liniile ce separă marile civilizaţii.

După terminarea Războiului Rece, politica locală se bazează pe politica etnicităţii, în timp ce politica globală se întemeiază pe politica civilizaţiilor. Astfel, conflictele nu vor fi între diferitele clase sociale, ci între popoare ce aparţin culturilor lumii. Cele mai mari conflicte sunt cele care se produc de-a lungul liniilor de falie dintre civilizaţii. „În lumea posterioară Războiului Rece, cultura este o forţă ce deopotrivă divide şi unifică. Popoare separate de ideologie însă unite prin cultură se unesc (...). Timp de patruzeci şi cinci de ani Cortina

[4] SAMUEL P. HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, pp. 479-480.

[5] SAMUEL P. HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, pp. 25-26.

de Fier a fost principala linie de diviziune în Europa. Această linie s-a mişcat câteva sute de kilometri mai la est. Ea este acum linia ce separă popoarele creştinătăţii occidentale, pe de o parte, de popoarele musulmane şi ortodoxe, pe de altă parte".[6]

Potrivit lui Huntington, lumea în care trăim este definită prin opt civilizaţii mari care interacţionează pornind de la modelele culturale ce le caracterizează: sinică (civilizaţia chineză), japoneză, hindusă, islamică, ortodoxă, occidentală, latino-americană, africană (posibilă). În zilele noastre statele se definesc pornind de la termenii civilizaţiei, cooperând cu state ce au culturi similare sau comune, intrând în conflicte cu cele de culturi diferite. În aceste condiţii, istoria umanităţii este o istorie a civilizaţiilor, iar civilizaţia este o realitate culturală, chiar dacă au existat voci, mai ales în Germania, care au separat cultura de civilizaţie. Atât civilizaţia, cât şi cultura se referă în general la modul de viaţă al oamenilor, civilizaţia fiind „un mare document de cultură". „Totuşi dintre toate elementele obiective care definesc civilizaţiile, cel mai important este, în mod frecvent, religia, aşa cum subliniau atenienii".[7] O civilizaţie este cea mai întinsă entitate culturală, astfel încât „fiecare civilizaţie se vede pe ea însăşi ca fiind centrul lumii şi îşi scrie istoria ca pe drama centrală a istoriei umane. Acest lucru a fost poate mai adevărat în ceea ce priveşte Occidentul decât pentru alte culturi. Totuşi, asemenea puncte de vedere monocivilizaţionale au o importanţă şi o utilizare scăzută într-o lume multicivilizaţională. Savanţii civilizaţiilor au recunoscut de mult acest truism".[8]

---

[6] SAMUEL P. HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, pp. 36-37.

[7] SAMUEL P. HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, p. 59.

[8] SAMUEL P. HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, p. 78.

Expresia „civilizaţie universală” se referă mai ales la lumea occidentală. Unul dintre argumentele importante care indică naşterea unei civilizaţii este procesul de modernizare ce începe în sec. al XVIII-lea şi se caracterizează prin industrializare, urbanizare, alfabetizare, educaţie, bogăţie, mobilizare socială, structuri ocupaţionale complexe şi diversificate. Totuşi ar fi o greşeală să se identifice civilizaţia modernă cu cea occidentală şi viceversa, deoarece caracteristicile principale ale Occidentului prin care se diferenţiază de celelalte civilizaţii (moştenirea clasică, catolicismul şi protestantismul, limbile europene, separarea autorităţilor spirituale şi temporale, supremaţia regulii de drept, pluralismul social, colectivităţile reprezentative, individualismul) sunt premergătoare modernizării sale. Niciunul dintre aceşti factori nu a fost specific doar Occidentului, însă combinaţia lor a dat calitatea specifică acestuia. „Aceste concepte, practici şi instituţii au fost pur şi simplu mai răspândite în Occident decât în alte civilizaţii. Ele formează cel puțin o parte a nucleului esențial continuu al civilizației occidentale. Ele sunt ceea ce este occidental dar nu modern pentru Occident. Ele sunt de asemenea în mare măsură factorii care au autorizat Occidentul să ia conducerea, modernizându-se pe ei înşişi şi modernizând lumea întreagă”.[9] Reacţiile împotriva occidentalizării nu au întârziat să apară şi, de-a lungul timpului, au existat societăţi non-occidentale care s-au modernizat fără a renunţa la propria cultură şi la tradiţiile indigene, deşi au adoptat la scară largă valorile, instituţiile şi practicile occidentale. În schiţarea raportului dintre Ortodoxie şi lumea occidentală, Samuel Huntington insista asupra ideii că naţiunile ortodoxe nu sunt parte a civilizaţiei occidentale. Pornind de la faptul că diferenţele la nivel politic şi economic

---

[9] SAMUEL P. HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, p. 105.

între civilizaţii îşi au bazele în diferitele lor culturi, lumea ortodoxă s-ar apropia mai mult de cea musulmană.

În prima parte a sec. al XX-lea se afirma din ce în ce mai des că modernizarea va duce la dispariţia religiei ca element semnificativ al existenţei umane. În a doua jumătate a aceluiaşi secol s-a văzut că, deşi modernizarea s-a răspândit la nivel global, s-a produs o redeşteptare, tot globală, a religiei, numită „*la revanche de Dieu*” („*revanşa lui Dumnezeu*”). Principala cauză a acestui reviriment a fost, surprinzător pentru unii, tocmai modernizarea. Astfel, „renaşterea religioasă pretutindeni în lume constituie o reacţie împotriva laicizării, relativismului moral, nepăsării de sine şi o reafirmare a valorii ordinii, disciplinei, muncii, ajutorului reciproc şi a solidarităţii umane. Grupurile religioase răspund nevoilor sociale ignorate de birocraţia statală. Aceste nevoi includ ajutorul serviciilor medicale şi spitaliceşti, grădiniţe şi şcoli, îngrijirea bătrânilor, asistenţă promptă în cazul catastrofelor naturale sau de alt tip, prosperitate şi sprijin social în timpul perioadelor de privaţiuni economice. Prăbuşirea ordinii şi a societăţii civile creează goluri ce sunt umplute de grupuri religioase, adesea fundamentaliste. Dacă religiile tradiţionale dominante nu ies în întâmpinarea nevoilor emoţionale şi sociale ale dezrădăcinaţilor, alte grupuri religioase o fac şi în acest proces ele extind religia în viaţa socială şi politică”.[10] Indigenizarea şi renaşterea religiei sunt fenomene globale, în timp ce mişcările de renaştere religioasă din timpurile noastre sunt antilaice, antiuniversale şi, dacă nu sunt creştine, sunt antioccidentale şi se opun modernismului.

În noua ordine globală care s-a născut, statele de nucleu ale marilor civilizaţii au luat locul celor două puteri din timpul Războiului Rece (SUA şi Rusia), care erau principalii poli de atracţie pentru alte ţări, producându-se astfel schimbări

[10] SAMUEL P. HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, p. 142.

importante mai ales în civilizaţiile occidentală, ortodoxă şi sinică.

În ceea ce priveşte Europa, discuţiile s-au purtat de-a lungul timpului în legătură cu identificarea şi trasarea graniţelor continentului, mai ales în partea de Est, pornind de la dorinţa şi necesitatea integrării anumitor state în UE şi în NATO. „Cel mai evident şi pătrunzător răspuns la aceste întrebări este dat de marea linie istorică ce a existat timp de secole şi care separă popoarele creştine occidentale de cele musulmane şi ortodoxe. Această linie datează de la divizarea Imperiului Roman în secolul al IV-lea şi de la crearea Imperiului Sfânt Roman în secolul al X-lea. A fost aproape neschimbată de cel puţin cinci sute de ani. Începând din nord, linia se întinde de-a lungul a ceea ce sunt acum frontierele Finlandei, Rusiei şi ale statelor baltice (Estonia, Letonia şi Lituania), prin vastul Belarus, prin Ucraina, separând greco-catolicii de ortodocşi prin România, separând Transilvania, cu populaţia ei maghiară catolică, de restul ţării şi prin fosta Iugoslavie, de-a lungul frontierei ce separă Croaţia şi Slovenia de celelalte republici. Desigur, în Balcani, această linie coincide cu divizarea istorică între imperiile austro-ungar şi otoman. Aceasta este frontiera culturală a Europei şi în lumea posterioară Războiului Rece; ea este, de asemenea, frontiera politică şi economică a Europei şi a Occidentului. Paradigma civilizaţională produce astfel un răspuns bine conturat şi evident la întrebarea cu care se confruntă vest-europenii: unde se termină Europa? Europa se termină acolo unde creştinătatea occidentală se termină şi încep Islamul şi Ortodoxia. Acesta este răspunsul pe care vest-europenii doresc să-l audă, pe care îl sprijină, majoritatea dintre ei *sotto voce* şi pe care numeroşi lideri intelectuali şi politici l-au aprobat explicit”.[11]

---

[11] SAMUEL P. HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, pp. 231-232.

Unii cercetători au arătat că Europa Centrală cuprinde teritoriile fostului Imperiu Habsburgic, Polonia şi estul Germaniei, în timp ce Europa de Est cuprinde regiunile dezvoltate sub egida Bisericii Ortodoxe: Bulgaria şi România, spre Marea Neagra, şi părţile europene ale fostei Uniuni Sovietice. Această separaţie se poate vedea, după aceiaşi cercetători, şi în felul în care au progresat ţările centrale faţă de cele estice după căderea blocului comunist, ajungându-se până la o linie ce separă zonele catolice şi protestante de cele ortodoxe, creându-se astfel o adevărată falie culturală. Acest criteriu a devenit şi unul de integrare în structurile europene, iar Huntington dădea, în anul 1996, mici şanse României şi Bulgariei să devină membre depline ale UE în comparaţie cu ţările central-europene. Aceleaşi criterii au stat pentru un timp şi la primirea acestor state în NATO. Totuşi, în această schemă există şi două excepţii: Grecia, ţară non-occidentală („este, de asemenea, o anomalie, *outsider*-ul ortodox din organizaţiile occidentale"), şi Turcia, ţară musulmană.[12]

Rusia reprezintă un caz aparte, greu de încadrat într-o anumită structură. De asemenea, greu de încadrat erau şi multe ţări desprinse din fosta Uniune Sovietică (exemplul Ucrainei). „John Morrison remarca faptul că relaţia ruso-ucrainiană este pentru estul Europei ceea ce este relaţia franco-germană pentru Europa Occidentală. Întocmai cum cea din urmă stă la baza nucleului Uniunii Europene, cea dintâi reprezintă nucleul esenţial al unităţii în lumea ortodoxă".[13]

Huntington vedea relaţiile viitoare dintre state şi grupurile ce aparţin diferitelor civilizaţii ca fiind antagonice,

---

[12] În legătură cu România şi Bulgaria, în ceea ce priveşte aderarea la UE şi NATO, realităţile istorice au fost cu totul altele decât cele prezentate de Huntington în anul 1996. Astfel, cele două țări au aderat la NATO în 2004 și la UE în 2007.

[13] SAMUEL P. HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, p. 246. Este de analizat şi această afirmaţie a lui Huntington în lumina ultimelor evenimente referitoare la relaţia dintre Rusia şi Ucraina.

soldându-se cu războaie. Liniile sau faliile cele mai violente sunt între adepţii Islamului şi vecinii ortodocşi, hinduşi, africani şi creştinii occidentali, la nivel „micro”, iar la nivel „macro” între societăţile musulmane şi asiatice, pe de o parte, şi Occidentul, pe de altă parte. „Este posibil ca cele mai periculoase ciocniri ale viitorului să apară din interacţiunea aroganţei occidentale, intoleranţei islamice şi a afirmării asiatice”.[14] În cele din urmă, „civilizaţiile sunt ultimele triburi umane şi ciocnirea civilizaţiilor reprezintă conflictul tribal pe scară globală”.[15]

Mai mulţi cercetători occidentali au încercat să argumenteze faptul că Occidentul nu trebuie să aibă probleme cu Islamul, ci doar cu islamiştii extremişti violenţi. Însă, „patrusprezece secole de istorie demonstrează contrariul. Relaţiile între Islam şi Creştinism, deopotrivă ortodox şi occidental, au fost deseori furtunoase. Fiecare a fost Celălalt al celuilalt”.[16] Islamul este singura civilizaţie care a ameninţat periculos şi a pus la îndoială supremaţia Occidentului de cel puţin două ori: în 1453 (căderea Constantinopolului) şi în 1529 (asediul Vienei). Cauzele conflictelor dintre creştini şi musulmani nu se găsesc în cruciadele din sec. al XII-lea şi nici în fundamentalismul musulman al sec. al XX-lea, ci provin „din natura celor două religii şi a civilizaţiilor bazate pe ele”.[17] Pe de o parte, conflictul a fost provocat de diferenţele dintre cele două religii (raportul dintre religie şi politică), iar, pe de altă parte, de similitudinile dintre ele (amândouă sunt religii monoteiste, universale, misionare). „Problema fundamentală a

---

[14] SAMUEL P. HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, p. 265.
[15] SAMUEL P. HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, p. 304.
[16] SAMUEL P. HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, p. 307.
[17] SAMUEL P. HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, p. 309.

Occidentului nu este fundamentalismul islamic, ci Islamul, o civilizaţie diferită ai cărei membri sunt convinşi de superioritatea culturii lor şi sunt obsedaţi de inferioritatea puterii lor”.[18]

Un caz elocvent în susţinerea tezei lui Huntington este reprezentat de războiul din Bosnia, care a fost un adevărat război al civilizaţiilor. „Cei trei participanţi primari proveneau din civilizaţii diferite şi erau aderenţi la religii diferite. Cu o excepţie parţială, participarea actorilor secundari şi terţiari a urmat exact acelaşi model civilizaţional. Statele şi organizaţiile musulmane s-au raliat cu bosniacii musulmani şi s-au opus croaţilor şi sârbilor. Ţările şi organizaţiile ortodoxe i-au sprijinit pe sârbi şi s-au opus croaţilor şi musulmanilor. Guvernele şi elitele occidentale i-au sprijinit pe croaţi, i-au criticat aspru pe sârbi şi au fost în general indiferenţi faţă de musulmani sau le-a fost teamă de aceştia. Pe măsură ce războiul continua, ura şi clivajele între grupuri se adânceau, iar identităţile lor religioase şi civilizaţionale se intensificau, cel mai frecvent în rândul musulmanilor. În general, lecţiile date de războiul bosniac au fost, în primul rând, că participanţii la războaiele liniilor de falie pot conta pe primirea de ajutor care poate fi substanţial de la ruda lor civilizaţională, în al doilea rând, că un asemenea ajutor poate afecta semnificativ cursul războiului şi, în al treilea rând, că guvernele şi popoarele ce fac parte dintr-o civilizaţie nu risipesc sânge şi comori pentru a ajuta pe cei dintr-o altă civilizaţie să lupte într-un război al liniilor de falie”.[19]

Atacul de la 11 septembrie 2001 a părut unora şi continuă să pară şi în zilele noastre o imagine a confruntării dintre militanţii musulmani fundamentalişti şi cultura

---

[18] SAMUEL P. HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, p. 321.

[19] SAMUEL P. HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, pp. 431-432.

occidentală ce îşi are originea în Creştinism, cele mai dese cuvinte folosite în acele zile şi în cele următoare fiind „jihad" şi „cruciadă". În acelaşi timp, atacul a fost perceput ca o validare a tezei „ciocnirii civilizaţiilor" formulată de Huntington cu doar câţiva ani înainte. Din acest moment, religia a devenit motiv de discuţie în cadrul majorităţii întâlnirilor internaţionale, indiferent de tema abordată. Lumea a început să se gândească tot mai mult la problema violenţei ce reprezintă o pată neagră pe imaginea istoriei recente. Aceste teme au fost abordate în cadrul mai multor dezbateri la care au participat lideri religioşi din întreaga lume care au venit cu răspunsuri conform propriilor tradiţii la problemele ridicate de noile realităţi.[20]

În aceste condiţii, ideile cuprinse în cartea lui Huntington au provocat discuţii aprinse la nivel global. Chiar şi autorul a fost surprins de felul în care argumentaţia lui a fost fie susţinută, fie atacată. Paradoxul a apărut atunci când cei care s-au văzut a fi „fotografiaţi" în teoria lui Huntington s-au întors împotriva acesteia. Au fost şi unii autori care au considerat că aceste idei trebuie să fie examinate şi să se acţioneze astfel încât teoria să nu devină realitate. Politologul american a fost preocupat în primul rând să găsească argumente care să susţină realităţile şi realizările actuale, împotriva formelor care o ameninţă, nefiind compatibile cu aceasta. Cei care au privit pozitiv provocarea au propus soluţia dialogului interreligios şi intercultural, accentuând faptul că realitatea multiculturală şi plurireligioasă modernă nu exclude pe nimeni care doreşte să-şi manifeste propriul mod de viaţă. Drepturile omului şi respectul faţă de ceilalţi sunt valori ale lumii moderne, permiţându-le oamenilor să se exprime în felul în care aleg sau gândesc. În

[20] KONRAD RAISER, „Violence and Religion in Pluralistic Societies", în: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation,* Edited by Emmanuel Clapsis, WCC Publications, Geneva, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2004, pp. 90-91.

cele din urmă, teoria propusă de Huntington nu a condus la autocritică, ci la argumente apologetice agresive.

Unul dintre reproşurile aduse acestei teorii a fost acela că ignoră posibilităţile reconcilierii, care are la bază, în primul rând, iertarea creştină. Iertarea şi reconcilierea sunt cele două elemente pe care Creştinismul le accentuează în mod deosebit în procesul promovării păcii între oameni, indiferent de religia căreia îi aparţin. În tratarea acestei teme trebuie pornit de la realitatea omului ca fiinţă personală ce se deschide celorlalţi oameni, creaţi şi ei după chipul lui Dumnezeu. Iertarea şi reconcilierea îşi găsesc bazele în învăţătura antropologică cu referire la crearea omului după chipul lui Dumnezeu şi la mântuirea tuturor în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Astfel, toate se reînnoiesc în Biserică, Trupul tainic al Domnului.[21] Biserica ocupă un loc important în construirea unei societăţi trainice, rol ce îi este atribut de Dumnezeu prin faptul că aici sunt aşteptaţi şi primiţi toţi cei care îşi manifestă această dorinţă.

Într-un studiu despre locul pe care îl ocupă Biserica în lumea postcomunistă, Christos Yannaras opunea rolul Bisericii creştine realităţilor concrete ale acestei lumii. Astfel, Biserica trebuie să răspundă necesităţii umane celei mai adânci, transcenderea morţii fiind singura care se opune consumismului specific societăţii actuale. „O înţelegere obişnuită a rolului Bisericii în lumea postcomunistă necesită criterii care ne permit să discernem realitatea Bisericii în mod empiric şi să o distingem de imitaţii”.[22] În vederea recunoaşterii autenticităţii bisericeşti trebuie avute în vedere

---

[21] RODNEY L. PETERSEN, „Forgiveness and Reconciliation in Christian Theology. A Public Role for the Church in Civil Society”, în: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, pp. 110-129.

[22] CHRISTOS YANNARAS, „The Church in the Postcommunist World”, în: *International Journal for the Study of the Christian Church*, 3:1, 2003, p. 32.

două criterii: proclamarea victoriei asupra morţii şi cadrul instituţional care asigură unitatea şi continuitatea autenticităţii ecleziale în istorie, adică succesiunea apostolică. Realitatea empirică a naturii Bisericii este cuprinsă în fiecare persoană umană care se află în relaţie cu alte persoane.

O analiză a lumii occidentale actuale scoate în evidenţă faptul că „marxismul modern sau materialismul capitalist istoric este un produs intrisec al dezvoltării revoluţiei metafizice a Iluminismului – şi al civilizaţiei noi pe care a fondat-o”.[23] În cartea sa, Samuel Huntington a pornit de la două civilizaţii europene pe care le-a prezentat gata formate, ambele cu baze religioase şi cu rivalităţi evidente care s-au observat mai întâi în diferenţele acumulate de-a lungul timpului: pe de o parte, societăţile întruchipate de tradiţiile religioase catolică şi protestantă, iar, pe de alta, societăţile ce aparţin Creştinismului ortodox şi Islamului. În demersul său, autorul a ignorat însă multe realităţi specifice Europei. El a descris civilizaţiile ortodoxă şi islamică ca fiind adevărate pericole pentru civilizaţia occidentală, nefiind în stare să asimileze realizările modernităţii occidentale: prioritatea absolută a drepturilor individuale, a liberalismului politic şi angajarea exclusivă a raţionalismului funcţional în vederea creşterii productivităţii. „Este destul de clar faptul că, criteriile lui Huntington cu privire la diferenţa culturală între tradiţiile religioase europene sunt rezultatul rebeliunii anti-religioase europene. Drepturile individuale, liberalismul politic, raţionalismul utilitar, dezvoltarea economică şi progresul sunt cele mai reprezentative rezultate ale filosofiei Iluminismului şi sunt produse ale insistenţei zeloase europene moderne asupra naturalismului ca substitute pentru ontologia, cosmologia şi

[23] CHRISTOS YANNARAS, „The Church in the Postcommunist World”, p. 36.

antropologia creştină”. [24] Astfel, politologul american a accentuat şi a impus în demersul său materialismul istoric ca propriul criteriu în vederea determinării diferenţelor culturale reprezentate de tradiţiile religioase europene rivale. „În cele din urmă, Huntington, neintenţionat şi chiar inconştient, are dreptate: dacă vorbim despre «rivalitate» culturală între catolicism/protestantism şi Ortodoxia răsăriteană, sau între materialismul istoric şi Biserică, ne referim la aceeaşi realitate socio-istorică”.[25]

În cadrul studiului întreprins de Huntington trebuie analizată şi realitatea după care Occidentul de astăzi se caracterizează prin supremaţia nihilismului metafizic şi materialismului istoric. În acest context, diferenţele, iar nu rivalităţile dintre cele două tradiţii, occidentală şi ortodoxă, pornesc de la două paradigme diferite ce le definesc. „Incapacitatea” Ortodoxiei de a asimila paradigma culturală occidentală, în ciuda eforturilor sale, nu constituie o rivalitate, deoarece Ortodoxia are ca prioritate promovarea relaţiilor interpersonale faţă de accentul pus în lumea occidentală pe disciplina individuală.

Realitatea de astăzi arată faptul că rolul confesiunilor creştine în lumea postcomunistă este unul marginal, viaţa religioasă fiind limitată la viaţa privată caracterizată prin individualism. În zilele noastre se adânceşte din ce în ce mai mult criza culturală ce poate fi depăşită doar prin relaţiile de comuniune dintre oameni. Trebuie să existe o conlucrare intensă în vederea îndepărtării pericolului individualismului prin care se pierde calitatea umană. Oamenii trebuie să se reintegreze în viaţa comunitară a parohiei şi eparhiei, trecutul recăpătându-şi astfel caracterul viu pentru orice realitate

---

[24] CHRISTOS YANNARAS, „The Church in the Postcommunist World”, pp. 36-37.

[25] CHRISTOS YANNARAS, „The Church in the Postcommunist World”, p. 37.

personală nouă, deoarece viaţa eclesială oferă comuniunea personală.

Într-o analiză a locului Ortodoxiei în lumea occidentală contemporană, Mitropolitul Ioan Zizioulas sublinia importanţa conştientizării faptul că în acest moment o mare parte a lumii este dominată de cultura şi civilizaţia occidentală, prezente în toate sectoarele vieţii oamenilor. Superioritatea din punct de vedere politic şi economic a impus ţările occidentale ca modele pentru alte ţări din lume. În contextul actual, Ortodoxia trebuie să-şi prezinte etosul, iar nu să se transforme într-o religie „exotică" care să se plieze pe nevoile unor comunităţi restrânse. Răspândirea credincioşilor ortodocşi în lumea occidentală a avut loc mai ales după Revoluţia din Rusia şi după cele două Războaie mondiale. Astăzi se poate vorbi de un număr mare de ortodocşi care trăiesc în Occident, ceea ce presupune o responsabilitate crescândă a Bisericii Ortodoxe. În acelaşi timp, trebuie să se întărească ideea că misiunea ortodoxă în lumea occidentală depăşeşte simplul prozelitism. În acest sens, Ortodoxia trebuie să-şi definească rolul şi locul în lumea de astăzi, care îi cuprinde pe toţi oamenii şi întregul cosmos. Rolul Ortodoxiei în Europa şi în lume este mult mai important decât acela de a reduce misiunea Bisericii la convertirea cât mai multor oameni.

Ortodoxia trebuie să-şi prezinte etosul în faţa valorilor culturale şi religioase occidentale. Ortodocşii care trăiesc în alte teritorii decât cele în care s-au născut pot şi trebuie să interpreteze şi să prezinte lumii ceea ce ei înţeleg prin cuvintele „occidental" şi „vestic" şi să realizeze punţi de legătură între credinţa ortodoxă şi cultura occidentală. Trebuie urmat drumul Sfinţilor Părinţi ai Bisericii, cei care au ţinut cont de provocările culturale ale timpurile lor, reuşind să transforme lumea greco-romană după învăţătura evanghelică. Ortodoxia în Occident este chemată să facă exact acelaşi lucru pentru timpurile prezente: să abordeze şi să rezolve nevoile actuale ale

oamenilor pornind de la propria tradiţie religioasă. Aceste probleme devin problemele tuturor, indiferent de locul în care trăiesc sau de unde vin oamenii.

Cele mai mari semne de întrebare apar atunci când frica de celălalt se identifică cu frica de alteritate, aceasta fiind, de fapt, o suprapunere a diferenţei şi diviziunii. În aceste condiţii existenţele oamenilor sunt identificate cu diviziunile dintre ei, apărând tot felul de împărţiri: state, cluburi, frăţii sau confesiuni. „Când diferenţa devine diviziune, comuniunea nu este nimic altceva decât un aranjament pentru coexistenţa paşnică”. [26] Ea devine un interes parţial care se poate transforma în conflict ce porneşte de la confuzia realizată între diferenţe şi diviziuni.

Având exemplul Sfinţilor Părinţii, şi în special al Sfântului Maxim Mărturisitorul, se poate vorbi de dimensiunea cosmică a realităţii. Cosmosul este împărţit în diverse părţi, rezultat al apariţiei morţii în urma păcatului strămoşesc. „Moartea există deoarece comuniunea şi alteritatea nu pot coincide în creaţie. Existenţele diferite devin existenţe îndepărtate: pentru că diferenţa devine diviziune, distincţia devine distanţă”. [27] Conform învăţăturii Sfântului Maxim, diferenţa trebuie menţinută. Însă diviziunea reprezintă pervertirea diferenţei şi, în cele din urmă, conduce la moarte. Prin coroborarea diferenţei şi diviziunii se ajunge la moarte, de aceea iadul este văzut ca izolarea supremă faţă de celălalt. „Nu putem rezolva această problemă prin etică. Avem nevoie de o nouă naştere. Aceasta ne conduce la eclesiologie”.[28]

Discuţia despre Biserică şi despre rolul ei în societatea contemporană devine astfel esenţială. „Biserica este o

[26] Metropolitan JOHN ZIZIOULAS, „Communion and Otherness”, în: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 38, no. 4 (1994), p. 350.
[27] Metropolitan JOHN ZIZIOULAS, „Communion and Otherness”, pp. 350-351.
[28] Metropolitan JOHN ZIZIOULAS, „Communion and Otherness”, p. 351.

comunitate care trăieşte în istorie şi, prin urmare, în starea de existenţă căzută în păcat. Toate observaţiile în legătură cu dificultatea reconcilierii comuniunii cu ceilalţi în cultura noastră sunt aplicabile în acelaşi timp şi vieţii Bisericii. Păcatul ca frică și respingere a celuilalt este o realitate trăită și în cadrul Bisericii. Biserica este compusă din păcătoşi şi ea împărtăşeşte în întregime dimensiunea ontologică şi cosmică a păcatului care este moartea, ruperea comuniunii şi, în final, *diastasis* (separarea şi descompunerea) existenţelor".[29] Pentru ortodocşi, principala caracteristică a Bisericii rămâne însă *metanoia*, adică schimbarea minţii prin pocăinţă. Eclesiologia ortodoxă, pornind de la sfinţenia Bisericii, nu trebuie să ajungă la triumfalism, ci la compasiune şi metanoia profunde. În mărturisirea de astăzi, Ortodoxia trebuie să vorbească despre adevărurile pe care le-a propovăduit începând cu epoca apostolică: credinţa în Sfânta Treime (modelul prin excelenţă al comuniunii interpersonale), credinţa în Domnul nostru Iisus Hristos (oamenii sunt creaţi după chipul lui Dumnezeu şi sunt chemaţi să ajungă la asemănarea cu El în Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, Imaginea Tatălui ceresc), credinţa în Duhul Sfânt (Cel Care realizează *koinonia,* comuniunea supremă), învăţătura despre Biserică (Trupul tainic al Domnului în care se reface legătura dintre oameni şi Dumnezeu prin Sfintele Taine). Toate acestea stau la baza raportului dintre comuniune şi alteritate. În discuţiile actuale despre rolul Ortodoxiei în Occident trebuie să se pornească de la persoană şi personalism, aşa cum sunt înţelese din punct de vedere ortodox: alteritatea în comuniune şi comuniunea în alteritate, libertate şi creativitate în acelaşi timp.

În zilele noastre, comuniunea cu ceilalţi este destul de dificilă nu numai în afara Bisericii, ci şi în interiorul ei. Ortodoxia oferă răspunsuri la întrebările actuale ce gravitează în jurul raportului dintre comuniune şi alteritate, răspunsuri ce

[29] Metropolitan JOHN ZIZIOULAS, „Communion and Otherness", p. 351.

vin din viaţa eclesială. Aceste adevăruri trebuie să fie propovăduite şi în lumea occidentală, bazându-se pe un anumit fel de viaţă reprezentat de existenţa ortodoxă autentică. „Ortodoxia este prezentă în Europa Occidentală nu pentru a face prozelitism sau pentru a impresiona şi a «fermeca» cu aspectul său «exotic». Este acolo ca o sămânţă care trebuie să fie plantată în solul culturii occidentale, ca o parte integrală şi organică a ei, să ajute Europa Occidentală să dobândească şi să trăiască comuniunea cu celălalt într-un mod personal, pe baza viziunii existenţiale trinitariene, hristologice şi euharistice. Aceasta se poate întâmpla doar printr-un proces încet, o prezenţă «kenotică» şi o integrare genuină. Se poate întâmpla doar printr-o cooperare strânsă şi creativă şi printr-un dialog sincer cu creştinismul şi cultura occidentală”.[30]

Biserica se află pe cale spre Împărăţia lui Dumnezeu fără a se identifica cu ea, fiind în continuă mişcare transformatoare. „Biserica, în calitatea ei de comunitate eshatologică şi euharistică îndreptată spre viitor, nu-şi dobândeşte fundamentul (ὑπόσταση) îndeosebi din ceea ce este sau din ceea ce i s-a transmis în trecut ca structură sau ca instituţie, ci mai ales din ceea ce se va întâmpla în Eshaton. De aceea, pe de o parte, Biserica *devine* progresiv Împărăţia lui Dumnezeu, pe când, la polul opus, identificarea Bisericii cu Împărăţia lui Dumnezeu nu doar obiectivează pe cea de a doua, ci şi preschimbă Biserica într-un organism încremenit, o formă statică sau structură instituţională, un aşezământ al istoriei, într-un sistem compozit închis care absolutizează semnificaţia trecutului în detrimentul viitorului şi al prezenţei Duhului Sfânt”.[31]

---

[30] Metropolitan JOHN ZIZIOULAS, „Communion and Otherness”, pp. 360-361.

[31] PANTELIS KALAITZIDIS, *Ortodoxie şi modernitate. O introducere*, Traducere din neogreacă de Florin-Cătălin Ghiţ, Prefaţă de Radu Preda, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2010, pp. 31-32.

Pornind de la aceste aspecte eclesiologice, trebuie subliniat faptul că a considera culturile şi civilizaţiile Estului şi Vestului ca fiind fără legătură sau ca neputând converge niciodată într-un mod creativ reprezintă, în cele din urmă, o abordare simplistă. Orice generalizare în istorie este simplistă, fie că susţine sau combate teoria „ciocnirii civilizaţiilor". Este mai important să se analizeze posibilităţile îmbogăţirii reciproce între diversele culturi şi civilizaţii decât posibilele ciocniri dintre ele.[32] Acest lucru se poate realiza numai în Biserică, Trupul tainic al Domnului, în care sunt chemaţi, aşteptaţi şi încorporaţi toţi oamenii indiferent de rasă, sex sau religie, dacă răspund pozitiv chemării Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat „pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire".

[32] His All Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW, *Encountering the Mystery. Understanding Orthodox Christianity Today*, Doubleday, New York, 2008, pp. 214-215.

Ortodoxie, pluralism şi globalizare

Pluralismul (sub toate formele sale) este strâns legat de ideea de globalizare, împreună reprezentând unele dintre cele mai mari provocări ale timpurilor noastre. Pluralismul, cu implicaţiile lui în viaţa de zi cu zi, cu avantajele şi dezavantajele pe care le-a adus de-a lungul istoriei recente, „nu este o ideologie, nici o nouă teologie universală şi nici un relativism libertin. Mai degrabă, pluralismul este un proces dinamic prin care ne angajăm unii cu alţii în şi prin diferenţele noastre cele mai adânci”.[33] De-a lungul timpului, pluralismul a căpătat mai mult o latură ideologică, fiind din ce în ce mai greu de observat şi de definit.

Din punct de vedere religios, pluralismul se referă atât la pluralismul religiilor, realitate prezentă în întreaga lume, cât şi la pluralismul posibilităţilor de angajare religioasă în rezolvarea problemelor pe care le ridică viaţa oamenilor. Pluralismul este strâns legat de sistemele şi regimurile democratice actuale care accentuează în mod deosebit libertatea şi egalitatea, integrând diversităţile şi divergenţele de toate nuanţele.

În zilele noastre o societate mono-etnică sau mono-confesională nu mai este posibilă, lumea fiind mult mai deschisă decât în trecut. În legătură cu aceste realităţii, Biserica Ortodoxă a susţinut dintotdeauna libertatea persoanei umane, respectul faţă de legile statului, a încurajat acţiunile care susţin pacea în fiecare loc de pe glob şi, de asemenea, a cultivat importanţa pe care particularităţile le ocupă în regiunile în care trăiesc populaţii diferite. Orice formă de izolare sau de excludere a unei persoane sau grup de persoane din viaţa

[33] DIANA L. ECK, „The Christian Churches and the Plurality of Religious Communities”, în: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, p. 19.

publică reprezintă o renunţare la caracterul misionar al Bisericii.[34] Implicarea Bisericilor Ortodoxe în organizaţiile mondiale actuale întăreşte ideea că ortodocşii pot şi trebuie să participe la acţiunile comune pe care le ridică astăzi societatea pluralistă contemporană, trebuind să formuleze un răspuns comun la diversele probleme ce se ivesc.

Noţiunea de „globalizare" a început să fie folosită din ce în ce mai mult începând cu ultima parte a secolului trecut, în special cu referire la dezvoltarea tot mai mare a proceselor socio-economice şi culturale din lume, fiind strâns legată de răspândirea instituţiilor democratice. „Globalizarea a devenit noţiunea, conceptul, cheia principală cu care înţelegem tranziţia societăţii umane în mileniul al treilea".[35] Aceasta a determinat apariţia unor noi structuri sociale şi a unor modalităţi noi prin care statele şi comunităţile etnice şi religioase interacţionează. Nu de puţine ori aceste realităţi au condus la acţiuni de ostilitate din partea anumitor persoane sau chiar comunităţi întregi care au văzut în fenomenul globalizării elementul de risc şi ameninţarea cea mai mare la adresa propriei identităţi.

---

[34] EMMANUEL CLAPSIS, „The Challenge of a Global World", în: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, p. 48.

[35] EMMANUEL CLAPSIS, „The Challenge of a Global World", p. 51. „Termenii mondializare, globalizare, (*mondialization*, *globalization*) au căpătat un sens special şi rezumă tendinţele şi evoluţiile dinamice care caracterizează ultimul sfert al celui de-al doilea mileniu. Mai ales în spaţiul economic, termenul defineşte un proces în acord cu care economiile diferitelor ţări se integrează într-un sistem economic mondial, printr-o concentrare a producţiei mondiale, a comerţului şi informării în anumite centre. Internaţionalizarea care urmează contribuie la o interdependenţă crescândă între societăţi" (†ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei şi a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, Traducere de Drd. Gabriel Mândrilă, Pr. prof. dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2003, p. 215).

Procesul globalizării este ambivalent prin natura sa, putând fi atât potenţial bun pentru umanitate, cât şi un posibil dezastru. Tocmai în această posibilitate dublă stă dialectica sa. De-a lungul timpului, creştinii au manifestat nu de puţine ori dificultăţi în acceptarea acestei ambivalenţe. Însă realitatea înconjurătoare şi viaţa actuală trebuie privite în perspectivă eshatologică, numai astfel putându-se îndepărta provincialismul şi confesionalismul, precum şi „miturile moderne" ale societăţii globalizate care vede totul în termeni individuali. Viziunea eshatologică este răspunsul plin de optimism dat de creştini lumii actuale lipsită de încredere şi optimism.[36]

Efectele pozitive, cât şi cele negative ale globalizării, se referă la viaţa economică, socială şi politică, fără a neglija transformările din domeniile cultural şi religios. Între efectele pozitive se evidenţiază: dezvoltarea şi progresul tehnologiei, schimbul bunurilor şi realizările remarcabile din toate domeniile, facilitatea comunicării între oameni, combaterea anumitor maladii la nivel global, limitarea analfabetismului, repoziţionarea rolului femeii şi tineretului în societate, libertatea gândirii, promovarea democraţiei, apropierea dintre popoare etc. Între efectele negative se numără: prăpastia dintre ţări, care se adânceşte pe zi ce trece, decalajul economic, numărul din ce în ce mai mare al persoanelor care trăiesc la limitele sărăciei, catastrofele ecologice la nivel mondial, dezvoltarea criminalităţii şi a corupţiei, nerespectarea libertăţilor fundamentale ale omului şi, nu în ultimul rând, „noi mari migrări ale forţei de muncă şi noi valuri de emigranţi şi refugiaţi economic inundă ţările europene. Şomajul sporeşte

[36] JOHN CHRYSSAVGIS, „Orthodox Spirituality and Social Activism: Reclaiming Our Vocabulary – Refocusing Our Vision", în: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, p. 133.

ameninţător şi în multe ţări se dezvoltă în mod periculos xenofobia şi antisemitismul".[37]

În cadrul sociologiei religiilor, noţiunea de „globalizare" a început să fie folosită odată cu publicarea articolelor lui Roland Robertson, pentru care acest fenomen reprezenta o „comprimare a lumii": un proces de accelerare declanşat în urma întâlnirii dintre culturi, popoare şi civilizaţii în sensul în care lumea este „în scădere". Această interpretare era o alterativă la teoria care punea semnul egalităţii între modernitate şi universalitate, între secularism şi convergenţa interculturală. S-a ajuns până la a se vorbi, în termeni de opoziţie, de „globalizarea religiei" *versus* „globalizare şi religie". Indiferent de răspunsurile care s-au dat acestor probleme, nu s-a putut nega impactul globalizării asupra religiei. În acest context, reprezentanţii diferitelor tradiţii religioase au ales una dintre cele două alterative: să adopte strategii de apărare culturală sau să opteze pentru cele de angajament activ în procesul globalizării.

Chiar dacă se respinge sau nu globalizarea, tradiţiile religioase trebuie să recunoască impactul pe care acest fenomen îl are asupra lumii în ansamblu şi asupra fiecărei persoane în particular. Una dintre schimbările esenţiale pe care le-a adus globalizarea a fost legată de „de-teritorizarea", urmată de „re-teritorizarea" lumii întregi, cu un impact puternic asupra religiilor care nu se mai găsesc răspândite doar în anumite teritorii din lume, lipsind din altele.

În ultimul timp, în discursul despre raportul dintre „global" şi „local" s-au formulat şi teorii care propun înlocuirea termenului „globalizare" cu cel de „glocalizare". Aceasta este o consecinţă sau chiar o alternativă la realităţile actuale. Nu de puţine ori noul concept a fost văzut ca înlăturând tensiunea dintre local şi global, fiind astfel propus

[37] †ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane,* p. 221.

pentru a face vizibilă dualitatea procesului. Aspectele locale şi globale sunt prezente deopotrivă în viaţa contemporană, viitorul nemaifiind un simplu produs prezis de forţe la nivel „macro” şi nici de organizaţii şi indivizi la nivel „micro”.

Glocalizarea a acumulat o serie de elemente dinamice religioase, între care se numără: răspândirea religiilor pe toate continentele, localizarea, de-teritorizarea şi re-retorizarea lor, precum şi hibritizarea ulterioară. În centrul acestui edificiu se găseşte confirmarea faptului că toate culturile lumii nu sunt izolate sau „autentice”, ci rezultatul proceselor continue de hibritizare şi de încorporare a itemilor culturali împrumutaţi din alte părţi. În cele din urmă, globalizarea include multiple glocalizări: religia este tematizată alături de particularitatea locului. Astfel se poate vorbi de caracterul „global-local” sau „glocal” al religiei.[38]

Susţinătorii termenului „glocalizare” văd în el un argument în favoarea definirii relaţiei dintre religie şi globalizare ca o întoarcere „glocală”, având diferite variante de îmbinare a „localului” cu „globalul”: *vernacularizare* (îmbină universalismul religios cu o anumită limbă, aşa cum s-a întâmplat cu limbile greacă şi latină în Creştinism şi cu limba arabă în Islam; vernacularizarea este asociată de obicei cu imperiile istorice); *indigenizare* (îmbină universalismul religios cu particularismul local prin adoptarea ritualului, expresiei şi ierarhiei religioase într-o specificitate a particularismului etnic; indigenizarea este asociată adesea cu supravieţuirea etică şi culturală); *naţionalizare* (este considerat elementul esenţial al instituţiilor religioase; în acest sens este emblematică Biserica Angliei, nu departe situându-se Bisericile Ortodoxe); *transnaţionalizare* (reprezintă o altă faţă a naţionalizării globale, fiind legată mai ales de fenomenul migraţiei, care s-a răspândit în lumea ortodoxă înainte şi după căderea blocului

[38] VICTOR ROUDOMETOF, „Forms of Religious Glocalization: Orthodox Christianity in the *Longue Durée*”, în: *Religions* 5, 2014, p. 1020.

comunist din Europa de Est, fenomenul fiind legat de lumea diasporei).[39]

Pornind de la aceste observaţii, în interpretarea diferiţilor cercetători ai fenomenului, relaţia dintre religie şi globalizare poate fi reformulată pornind de la glocalizare, cu referire la interacţiunea dintre culturile locale şi religiile lumii. Însă nu este clar cum transnaţionalitatea poate fi o formă a glocalizării atâta timp cât prima presupune multiple locaţii şi multiple referinţe culturale. Astfel, la caracteristicile glocalizării se poate adăuga şi ideea de „autohtonism”.[40] În această interpretare, Biserica Ortodoxă este apropiată rar de ideea de inovaţie, cât mai ales de cea de conservatorism. Partea inovatoare a Ortodoxiei ar consta în reinterpretarea creativă a Tradiţiei pentru lumea modernă, mai ales cu referire la fenomenul migraţiei şi la diferitele situaţii concrete pe care acesta îl ridică în faţa oamenilor.

Un moment important în analiza locului şi rolului globalizării în viaţa creştinilor a avut loc la Adunarea Generală a Consiliului Mondial al Bisericilor (CMB) de la Harare (1998), atunci când s-a ridicat problema felului în care se raportează creştinii la fenomenul globalizării. Odată cu Harare, creştinii de toate confesiunile au înţeles importanţa provocărilor globalizării şi au reflectat asupra modului în care trebuie transmis mesajul evanghelic în lumea contemporană. La această Adunare Generală participanţii au recunoscut faptul că globalizarea este un fapt de viaţă şi au întărit ideea că acest fenomen trebuie analizat printr-un efort comun. Şi în cadrul acestor discuţii ortodocşii au avut contribuţii importante,

---

[39] VICTOR ROUDOMETOF, „Forms of Religious Glocalization: Orthodox Christianity in the *Longue Durée*”, pp. 1024-1029.

[40] MARIA HÄMMERLI and JEAN-FRANÇOIS MAYER, „Introduction”, în: *Orthodox Identities in Western Europe. Migration, Settlement and Innovation*, Edited by Maria Hämmerli and Jean-François Mayer, Ashgate Publishing Limited, Dorchester, 2014, p. 20.

abordând în mai multe rânduri problemele strigente ce urmau să fie analizate.[41]

În legătură cu fenomenul globalizării, un punct de vedere ortodox a fost formulat un an mai târziu, în cadrul întâlnirii de la Davos, de către Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I, care a subliniat ideea că Bisericile creştine au generat un alt mod de globalizare, legat de expresia „ecumenicitate spirituală". Aceasta diferă de fenomenul globalizării, deoarece se bazează pe dragostea frăţească şi pe respectul persoanei umane, în timp ce globalizarea urmăreşte unirea tuturor culturilor într-una singură în acord cu cei care au o poziţie de influenţă asupra celorlalte persoane.[42] Procesul prin care se urmăreşte unirea tuturor într-un singur mod de a gândi nu poate fi acceptat din punct de vedere creştin, idee întărită şi de Arhiepiscopul Christodulos care sublinia faptul că, prin fenomenul globalizării se urmăreşte crearea unei noi ere în care toţi oamenii vor fi la fel. Este vorba de exarcerbarea sincretismului la scară mondială, cuprinzând toate religiile, culturile şi tradiţiile istorice.[43] În această interpretare, globalizarea a devenit un fenomen mondial cu implicaţii mai mult negative asupra oamenilor.[44]

---

[41] *Turn to God, Rejoice in Hope. Orthodox Reflections On the Way to Harare. The report of the WCC Orthodox Pre-Assembly Meeting and selected resource materials,* Edited by Thomas FitzGerald and Peter Bouteneff, World Council of Churches, Geneva, 1998.

[42] „Moral Dilemmas of Globalisation: Address Given by His All Holiness The Ecumenical Patriach Bartholomew at the 1999 Annual Davos meeting of the World Economic Forum", <https://www.patriarchate.org/lecture/-/asset_publisher/4xqHyd1IywNL/content/moral-dilemmas-of-globalisation-address-given-by-his-all-holiness-the-ecumenical-patriarch-bartholomew-at-the-1999-annual-davos-meeting-of-the-world-e>, accesat: 30.11.2018.

[43] CHRISTODOULOS Archbishop of Athens and All Greece, *Rooting of Joy and Hope. The Word and Role of Orthodoxy in the European Union*, Athens, 2001, p. 14.

[44] EMMANUEL CLAPSIS, „The Challenge of a Global World", p. 55.

Una dintre cele mai dese critici aduse fenomenului globalizării este legată de promovarea şi favorizarea intereselor economice ale anumitor ţări occidentale, conducând spre o unificare şi uniformizare a culturilor în funcţie de anumite planuri. Deşi globalizarea creează o reţea de interacţiune între culturi fără a conduce la realizarea uneia singure în care să se regăsească amestecate elemente eterogene, totuşi acest proces poate afecta culturile tradiţionale conducând nu la distrugerea sau limitarea lor, ci la întrepătrundere şi la mutaţii culturale. Culturile tradiţionale sunt cuprinse de lumea globalizată într-un proces complex şi dialectic ce constă în reconfigurarea lor atât în contact cu alte culturi, cât şi între ele, atunci când, în acelaşi teritoriu, se întâlnesc idei şi forme de viaţă diferite. Acest proces complex poate duce fie la distrugerea culturilor tradiţionale, fie la întrepătrunderea lor cu elemente din culturile unor populaţii mai puţin dezvoltate din punct de vedere economic, politic, social sau cultural decât modelul occidental.

Pe de altă parte, globalizarea nu este mereu atât de „globală" precum lasă acest termen să se înţeleagă. Ea este mai mult exclusivă şi parohială. Sunt anumite sectoare în care societatea noastră este mai mult transnaţională decât o arată denumirea ei generică de „globală". [45] În acest context, ecumenicitatea spirituală pe care o cultivă creştinii ortodocşi se referă la unitatea fiinţelor umane într-o legătură de dragoste şi cooperare, dincolo de bagajul rasial şi etnic. Dragostea depăşeşte toate graniţele şi se referă la toate persoanele, indiferent de religie, deoarece toţi oamenii sunt creaţi după chipul lui Dumnezeu. Din acest punct de vedere, ecumenicitatea Ortodoxiei diferă radical de ceea ce reprezintă fenomenul globalizării privit mai ales din punct de vedere economic: dragostea se bazează pe iubirea reciprocă dintre oameni, în timp ce fenomenul globalizării are în vedere în

[45] His All Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW, *Encountering the Mystery. Understanding Orthodox Christianity Today*, p. 154.

primul rând economia, conducând la nivelarea conştiinţelor în vederea obţinerii avantajelor economice. Privind asupra felului în care este văzută globalizarea în zilele noastre, se poate spune că dezvoltarea economică în particular şi globalizarea în general şi-au pierdut valorile atunci când s-au centrat pe binele câtorva în detrimentul celorlalţi. Astfel, globalizarea poate fi văzută ca o sabie cu două tăişuri.[46]

Pornind de la aceste observaţii, trebuie subliniat faptul că Biserica Ortodoxă nu se opune progresului economic care serveşte umanităţii ca întreg. Însă, deşi în zilele noastre globalizarea este înţeleasă adesea în termeni economici, Mântuitorul nostru Iisus Hristos ne învaţă că nu numai cu pâine se va hrăni omul.[47] Pentru aproapele nostru, pâinea îşi pierde valoarea materială şi se încarcă cu valoare spirituală, ajungându-se astfel la transcenderea realităţii economice actuale care poate deveni astfel un servant al umanităţii.[48]

Aceste idei au fost reluate şi aprofundate la Marele şi Sfântul Sinod din Creta din anul 2016, atunci când Biserica Ortodoxă s-a aplecat asupra impactului fenomenului globalizării asupra lumii contemporane: „*Ideologia contemporană a globalizării*, care este impusă tacit şi se extinde rapid, provoacă deja şocuri puternice în economie şi societate la scară mondială. Impunerea acesteia a creat noi forme de exploatare sistematică şi de nedreptate socială, a planificat neutralizarea treptată a impedimentelor din partea tradiţiilor naţionale, religioase, ideologice, precum şi a altor tradiţii. Aceasta deja a condus la slăbirea sau chiar la degradarea totală a realizărilor sociale, desigur, sub pretextul unei nevoi de reconstruire a economiei mondiale, lărgind,

---

[46] His All Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW, *Encountering the Mystery. Understanding Orthodox Christianity Today*, p. 162.
[47] Matei 4, 4.
[48] His All Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW, *Encountering the Mystery. Understanding Orthodox Christianity Today*, pp. 159-160.

astfel, distanţa dintre bogaţi şi săraci, dinamitând coeziunea socială a popoarelor şi alimentând noi focare de tensiune globală. Împotriva omogenizării nivelatoare şi impersonale promovată de globalizare, precum şi împotriva extremelor naţionalismului, Biserica Ortodoxă propune protejarea identităţii popoarelor şi întărirea identităţii locale. Ca exemplu alternativ pentru unitatea umanităţii, ea propune organizarea articulată a Bisericii pe baza egalităţii Bisericilor locale. Biserica se opune ameninţării provocatoare asupra omului contemporan şi a tradiţiilor culturale ale popoarelor, pe care o implică globalizarea şi principiul «autonomiei economice» sau al economismului, adică autonomizarea economiei faţă de nevoile vitale ale omului şi transformarea ei într-un scop în sine. *Biserica propune o economie viabilă, fundamentată pe principiile evanghelice.* Astfel, călăuzită de cuvântul Domnului că «*nu numai cu pâine va trăi omul*» (Luca 4, 4), Biserica nu corelează progresul umanităţii doar cu creşterea nivelului de trai sau cu dezvoltarea economică, în detrimentul valorilor duhovniceşti”.[49]

---

[49] „Într-o societate globală, orientată către «*a avea*» şi către individualism, Biserica Ortodoxă Sobornicească evidenţiază adevărul vieţii în Hristos şi conforme lui Hristos, concretizate în mod liber în viaţa cotidiană a fiecărui om prin lucrările sale «*până seara*» (Psalmul 103, 23), prin care acesta devine împreună-lucrător cu Părintele cel veşnic – «*împreună-lucrători suntem cu Dumnezeu*» (I Corinteni 3, 9) – şi cu Fiul Său, «*Tatăl Meu până acum lucrează şi Eu lucrez*» (Ioan 5, 17). Harul lui Dumnezeu sfinţeşte prin Duhul Sfânt lucrările mâinilor omului, care împreună-lucrează cu Dumnezeu, descoperind în acestea afirmarea vieţii şi a comuniunii umane. Aici se încadrează şi asceza creştină, care se diferenţiază fundamental de orice ascetism dualist, care îl îndepărtează pe om de viaţă şi de semeni. *Asceza creştină şi înfrânarea*, care îl leagă pe om de viaţa sacramentală a Bisericii, nu privesc doar viaţa monahală, ci caracterizează viaţa eclezială în toate manifestările ei, ca mărturie tangibilă a prezenţei duhului eshatologic în vieţuirea binecuvântată a credincioşilor”. („Enciclica Sfântului şi Marelui Sinod”, <http://basilica.ro/enciclica-sfantului-si-marelui-sinod/>, accesat: 30.11.2018).

Începând cu Iluminismul, care a influenţat toate sectoarele vieţii, s-a ajuns în perioada globalizării actuale la înlocuirea lui Dumnezeu transcendent cu „supraputerea mondială secularizată, care şi ea este transcendentă pentru ţările şi societăţile umane luate fiecare în parte şi pentru membrii lor. Astfel, întreaga lume occidentală, care odinioară a îmbrăţişat creştinismul, continuă să păstreze principii creştine secularizate, care absolutizează relativul şi duc la totalitarism mondial, pentru că nu au o legătură reală cu Hristos, Dătătorul libertăţii”. [50] În această situaţie produsă de fenomenul globalizării, statul se apropie de propria dispariţie, lăsând locul unor centre supranaţionale ce controlează totul la nivel economic, informaţional, al opiniei publice etc. Statul nu mai are puterea şi nici mijloacele de a crea o societate potrivită pentru cetăţenii săi. „Prin promovarea globalizării şi prin transferarea drepturilor şi a atribuţiilor naţionale centrelor supranaţionale se estompează diferenţierile locale şi sunt promovate tendinţele de omogenizare. Sunt înlăturate obiceiurile locale şi sunt introduse altele, fără legătură sau chiar potrivnice tradiţiilor societăţilor locale”. [51] Acest lucru a provocat Biserica pe două paliere: să acţioneze pentru unitatea tuturor oamenilor şi să salveze specificitatea fiecărei persoane umane şi identitatea acesteia. „Astfel himera actualei globalizări aduce în prim plan adevărul universalităţii, adevăr care exprimă natura Bisericii”.[52]

---

[50] Prof. Dr. GEORGIOS MANTZARIDIS, *Morala creştină. II. Omul şi Dumnezeu. Omul şi semenul. Poziţionări şi perspective existenţiale şi bioetice*, Traducere de Diacon Dr. Cornel Constantin Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2006, p. 345.

[51] Prof. Dr. GEORGIOS MANTZARIDIS, *Morala creştină. II. Omul şi Dumnezeu. Omul şi semenul. Poziţionări şi perspective existenţiale şi bioetice*, p. 350.

[52] Prof. Dr. GEORGIOS MANTZARIDIS, *Morala creştină. II. Omul şi Dumnezeu. Omul şi semenul. Poziţionări şi perspective existenţiale şi bioetice*, p. 350.

Pornind de la aceste remarci, în perioada globalizată în care trăim se ridică voci care cer ca Biserica să se adapteze timpurilor moderne şi să răspundă cerinţelor omului contemporan. Astfel, s-au promovat teologii care să corespundă necesităţilor actuale, având însă o existenţă de scurtă durată, deoarece aveau un caracter selectiv, oprindu-se doar la imanent. De asemenea, au pus un accent deosebit pe problemele sociale fără să mai facă vreo referire la Crucea şi Învierea Domnului. „Prin globalizare se promovează deja sincretismul religios, iar problemele sociale capătă o nouă înfăţişare. Globalizarea economiei în societatea actuală este direct legată de globalizarea exploatării celor slabi din punct de vedere economic de către cei tari din punct de vedere economic. La rândul ei globalizarea exploatării acesteia duce la globalizarea reacţiei celor slabi. În acest climat apare şi globalizarea terorismului, care provoacă mai apoi globalizarea măsurilor şi normelor de siguranţă. În modul acesta este promovată globalizarea puterii politice, care îşi însuşeşte şi promovează supraputerea mondială. De altfel, însăşi această supraputere se îngrijea mai de demult să promoveze globalizarea ei şi să dicteze celorlalte state, indirect sau direct, politica pe care acestea să o urmeze".[53]

Dincolo de aceste critici şi de multe altele aduse fenomenului globalizării, trebuie să se accepte faptul că efectele globalizării se resimt peste tot, de la cele mai simple acte şi nevoi ale omului până la cele mai complexe acţiuni ale sale. Provocările cu care se confruntă Biserica nu sunt neapărat în a vedea şi preveni părţile negative ale globalizării, ci în a-i sublinia valorile şi a le întrebuinţa în mod pozitiv. Lumea pluralistă nu trebuie văzută ca un obstacol pentru Ortodoxie, ci ca o oportunitate în sensul în care Biserica este provocată să-şi

[53] Prof. Dr. GEORGIOS MANTZARIDIS, *Morala creştină. II. Omul şi Dumnezeu. Omul şi semenul. Poziţionări şi perspective existenţiale şi bioetice,* p. 357.

mărturisească învăţătura proprie, pornind de la cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Căci deşi sunt liber faţă de toţi, m-am făcut rob tuturor, ca să dobândesc pe cei mai mulţi; Cu iudeii am fost ca un iudeu, ca să dobândesc pe iudei; cu cei de sub Lege, ca unul sub Lege, deşi eu nu sunt sub Lege, ca să dobândesc pe cei ce sunt sub Lege; cu cei ce n-au Legea, m-am făcut ca unul fără lege, deşi nu sunt fără legea lui Dumnezeu, ci având legea lui Hristos, ca să dobândesc pe cei ce n-au Legea; Cu cei slabi m-am făcut slab, ca pe cei slabi să-i dobândesc; tuturor toate m-am făcut, ca, în orice chip să mântuiesc pe unii. Dar toate le fac pentru Evanghelie, ca să fiu părtaş la ea".[54] Această abordare poate fi catalogată drept „pluralism personal" şi reprezintă o analiză pozitivă a pluralismului specific Imperiului Roman din primul secol creştin, cu referire directă la evrei şi la păgâni. Apostolul neamurilor se referă la binecuvântările Evangheliei care privesc mântuirea tuturor oamenilor, temă actuală şi în timpurile noastre. „Aceasta este provocarea unei societăţi pluraliste pentru Biserica Ortodoxă: să întâlnească lumea contemporană precum Sf. Pavel l-a urmat pe Hristos, Dumnezeu Care S-a făcut fiinţă omenească. Cu cât vom realiza mai multe întâlniri pluraliste în favoarea Evangheliei, cu atât vom avea mai multe oportunităţi pentru a deveni toate pentru toţi oamenii, în sensul Sf. Pavel, împărtăşind din binecuvântările Evangheliei".[55]

Mântuitorul nostru Iisus Hristos a trăit într-o societate pluralistă, care nu era în acord cu cerinţele şi aşteptările evreilor. Ţara sfântă era sub conducerea Cezarului, cu evrei elenizaţi, saduchei conservatori, cu neamuri străine şi romani cuceritori, toţi trăind laolaltă în acelaşi teritoriu. Populaţia era amestecată, se vorbeau mai multe limbi, iar libertatea de

---

[54] I Corinteni 9, 19-23.

[55] Archbishop DEMETRIOS of America, „The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation", în: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, p. 4.

mişcare şi dreptul de a cere egalitatea tuturor erau respectate. În această lume pluralistă s-a răspândit Vestea cea Bună şi tot aşa se poate răspândi şi în zilele noastre, în societatea postmodernă actuală, asemănătoare din multe puncte de vedere cu cea din primul secol creştin.[56]

Exemplul cel mai semnificativ în acest sens este cel din ziua Cincizecimii, atunci când Sfinţii Apostoli au vorbit neamurilor în limbi, fiind plini de Duhul Sfânt.[57] Acest eveniment rămâne paradigmatic pentru felul în care Vestea cea Bună poate fi înrădăcinată în culturile şi limbile pământului. Rolul Bisericii nu este de a crea o anumită cultură, ci de a arăta că Hristos poate fi primit în oricare limbă şi în orice cultură, indiferent de timpul istoric în care trăim. „Ecumenicitatea este în sângele ortodocşilor, care este purificat neîncetat de sângele lui Hristos, Izbăvitorul lumii. În locul unei mondializări care transformă popoare şi oameni într-o masă utilă doar scopurilor economice ale unor oligarhii anonime, trăirea şi viziunea ortodoxă propun şi cheamă la efortul pentru o comunitate de iubire. A fi creştin autentic înseamnă a crede acolo unde totul pare fără de speranţă. Deoarece se sprijină pe certitudinea că, în cele din urmă, Altcineva reglează evoluţia universului, «Cel ce este şi Cel ce a fost şi Cel ce vine, Cel Atotputernic» (Apoc. 1, 8). A fi creştin autentic înseamnă a trăi cu certitudinea că o comunitate mondială de iubire a persoanelor libere este idealul pentru care merită să te lupţi, înseamnă a acţiona creator în spaţiul propriu într-o perspectivă mondială şi a răspunde responsabil datoriei concrete, având ca orientare şi scop al vieţii Infinitul – pe Dumnezeul Iubirii”.[58]

---

[56] Archbishop DEMETRIOS of America, „The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation”, p. 7.

[57] Faptele Apostolilor 2, 1-4.

[58] †ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane,* p. 237.

După Învierea Sa din morţi, Mântuitorul Iisus Hristos le spune Sfinţilor Apostoli să rămână în Ierusalim până Se va pogorî Duhul Sfânt.[59] Era important ca ei să rămână în Ierusalim până la Cincizecime, însă după acest moment nu se mai poate vorbi de această cetate ca centru al lumii, ci în perspectivă eshatologică, ca Noul Ierusalim, un oraş multinaţional[60], reprezentând întreaga creaţie reînnoită de Domnul Hristos. Termenul grec „oikoumene" este folosit de câteva ori în Noul Testament[61] cu referire la partea de lume locuită (după modelul greco-roman al timpului), pentru ca în Epistola către Evrei[62] Sfântul Pavel să-l întrebuinţeze cu referire la întreaga creaţie sau la lumea renăscută ce avea să vină.[63]

Din punct de vedere ortodox, această analiză nu este un îndemn la pasivitate în istorie, ci la implicare activă şi creativă, umanitatea fiind chemată să realizeze întâlnirea dintre creaţie şi Dumnezeu, să participe la ridicarea civilizaţiilor umane în Trupul Domnului şi să lupte pentru îndepărtarea răului din istorie. O adevărată persoană (ecumenică) este chemată să întruchipeze în întreaga sa viaţă actualitatea momentului euharistic. Fiecare persoană, fiecare naţiune, fiecare civilizaţie şi fiecare perioadă sunt chemate să fie transformate în Sfânta Euharistie. Orice de-universalizare, ca modalitate de a sta deoparte de privirea eshatologică, nu este bună. Pentru ortodocşi, nu mai există un anumit centru sfânt, toate locurile din lume fiind la fel de sfinte, deoarece sfinţenia, odată cu

[59] Fapte 1, 4-5.
[60] Apocalipsă 21, 24.
[61] Matei 24, 14; Luca 2, 1; Fapte 19, 27; Romani 10, 18.
[62] Evrei, 1, 6; 2, 5.
[63] ATHANASIOS N. PAPATHANASIOU, „Anchored in the Future. Globalization and Church Consciousness: An Orthodox Perspective", în: *The Ecumenical Review*, 56, 2/2004, pp. 229-230.

Hristos, poate exista oriunde există credinţă şi întâlnire euharistică la Sfântul Altar.[64]

Biserica şi lumea nu sunt două entităţi ontologice diferite, ca şi cum una ar fi făcută din materie „sfântă” şi alta din materie „rea”. Din perspectivă creştină, întreaga lume, fără excepţie, este concepută ca o creaţie a lui Dumnezeu, Singurul necreat. Astfel, scopul lumii este să devină trup al Fiului în mod liber. Această invitaţie nu vine din această lume: „Dacă vă urăşte pe voi lumea, să ştiţi că pe Mine mai înainte decât pe voi M-a urât”.[65] Omul răspunde acestei invitaţii ca o aventură a libertăţii în istorie. În această perspectivă, Biserica este acea parte din lume care a răspuns invitaţiei, o altă parte a lumii nerăspunzând încă. Opoziţia dintre Biserică şi lume menţionată în Biblie[66] nu este una ce se bazează pe natură, ci pe alegere şi orientare. Acesta este şi argumentul pentru care Biserica se roagă încontinuu pentru viaţa întregii lumi şi pentru recapitularea tuturor în Hristos.[67]

Limbajul eclesiologic în sine este întotdeauna o invitaţie. Întâlnirea personală este în Adevăr, atât timp cât Adevărul nu este ceva, ci Cineva: Hristos Însuşi. Teologia nu este un tratat despre Dumnezeu, cât o invitaţie la Trupul Său. Prin urmare, până la finalul istoriei Biserica nu are dreptul să se oprească să invite creaţia lui Dumnezeu la comuniunea cu Acesta. Discuţia dintre Biserică şi lume nu poate fi oprită. Nimeni nu poate pune un sfârşit înaintea sfârşitului final. Mesajul Bisericii rămâne acelaşi, dar fiecare limbaj este chemat să devină carne, pentru ca mesajul salvării să fie posibil în fiecare societate, în fiecare naţiune şi în fiecare epocă.

---

[64] ATHANASIOS N. PAPATHANASIOU, „Anchored in the Future. Globalization and Church Consciousness: An Orthodox Perspective”, p. 230.

[65] Ioan 15, 18.

[66] Ioan 15, 18-20; 16, 33; I Corinteni 3, 19; Galateni 6, 14.

[67] ATHANASIOS N. PAPATHANASIOU, „The Language of Church and World. An Adventure of Communication or Conflict?”, în: *The Ecumenical Review*, 51, 1/1999, p. 41.

În contextul actual, nicio societate nu mai poate să se izoleze, să devină o insulă între alte insule, deoarece fenomenul globalizării s-a răspândit peste tot. Spaţiul în care trăim este universal, astfel încât nicio societate nu poate să fie indiferentă la ce se întâmplă în lume, fiind afectată direct sau indirect de schimbările din alte teritorii. Fenomenul globalizării a făcut ca orice comunitate locală să fie o comunitate pluralistă. Astfel, Biserica trebuie să se adreseze acestei societăţi globalizate. Devine astfel o provocare extraordinară pentru Ortodoxie felul în care înţelege să vorbească omului contemporan. Pornind de la principiile creştine, problema esenţială rămâne modul în care se va face trecerea de la comunitatea umană în general la comuniunea de iubire care îi cuprinde pe toţi oamenii, natura înconjurătoare şi întregul Univers, fiind plinătatea creaţiei lui Dumnezeu.

Unul dintre punctele importante care explică deschiderea Ortodoxiei faţă de fenomenul globalizării şi pluralism este conceptul de „persoană”, cu referire la disponibilitatea totală a fiinţei umane către toţi oamenii, dincolo de individualismul egoist. Lumea modernă tinde tot mai mult să reducă persoana umană la caracteristicile ei exterioare (rasă, sex, clasă socială etc.), aceasta fiind o abordare reducţionistă care mai mult desparte oamenii decât îi uneşte. Cea mai importantă „trădare” a globalizării este că ignoră conceptul de „persoană”. În acelaşi timp, este şi o provocare în vederea unei analize atente a acestui principiu şi al implicaţiilor lui asupra lumii contemporane. Globalizarea pune un accent deosebit la nivel instituţional, lăsând de o parte persoana şi libertatea, pentru asigurarea securităţii. S-a ajuns astfel până la sacrificarea persoanei în favoarea esenţei, a substanţei.[68] Ortodoxia se referă însă neîncetat la unicitatea

---

[68] GEORGIOS I. MANTZARIDIS, „Orthodox Observations on Peace and War”, în: *Just Peace. Orthodox Perspectives*, Edited by Semegnish Asfaw,

persoanei umane, ceea ce face ca fiecare persoană să fie în legătură cu toate celelalte, create după chipul lui Dumnezeu şi tinzând spre asemănarea cu El. Unicitatea nu împarte oamenii în grupuri diferite, ci îi uneşte într-o comunitate liturgică. Astfel, conceptul de „persoană" este de o importanţă capitală în gândirea ortodoxă şi se găseşte cel mai bine întruchipat în figurile sfinţilor, cei care cuprind întreaga umanitate. Ei pot fi numiţi „persoane globale", fără de care globalizarea rămâne doar o realitate contrafăcută.[69]

Şi în lumea globalizată actuală, ca şi în trecut, Biserica Ortodoxă a subliniat şi continuă să sublinieze valoarea persoanei umane. Drepturile individuale, aşa cum sunt văzute astăzi, în ciuda multor elemente pozitive, desfigurează adesea adevărul specific persoanei, deoarece persoana umană este văzută dincolo de individualitate şi de drepturile individuale. Fiind creat după chipul lui Dumnezeu şi tinzând spre asemănarea cu Acesta, omul trebuie să îmbrăţişeze întreaga umanitate. Acest adevăr se găseşte în Sfânta Treime, acolo unde fiecare Persoană divină, fără a-Şi pierde particularităţile, deţine întreaga Dumnezeire. Realitatea fiecărei persoane umane trebuie văzută în perspectiva îndumnezeirii, idealul Ortodoxiei.[70]

Învăţătura creştină a propovăduit adevărul după care întreaga existenţă stă în grija lui Dumnezeu, sacrul fiind prezent activ în toate sferele realităţii. Modernitatea a schimbat rolul şi locul sacrului, mai ales prin fenomenul secularizării, conducând la privatizarea religiei, la trecerea ei spre marginea societăţii. Secularizarea a pus un accent deosebit pe

---

Alexios Chehadeh, Marian Gh. Simion, WCC Publications, Geneva, 2012, p. 124.

[69] GEORGIOS I. MANTZARIDIS, „Orthodox Observations on Peace and War", p. 125.

[70] GEORGIOS I. MANTZARIDIS, „Orthodox Observations on Peace and War", pp. 126-127.

individualism, viaţa nemaifiind privită ca un tot unitar. S-au dezvoltat astfel o multitudine de credinţe şi ideologii, ajungându-se la o fragmentare a valorilor umane. În cele din urmă, religia a ajuns să fie trecută în teritoriile marginale ale vieţii omului contemporan şi ale societăţii în general. Astfel, Biserica este îndepărtată din viaţa socială a comunităţii. Fenomenul secularizării îl acaparează din ce în ce mai mult pe omul modern, bazându-se pe un antropocentrism egocentric ce neagă adevărurile transcendente. „E vorba de un nou tip de «erezie», care alterează sensul lumii şi al omului, fiind nevoie de o analiză profundă, evaluare şi confruntare”.[71]

Există şi interpretări ortodoxe care scot în evidenţă valorile pozitive ale secularizării, văzută în acelaşi timp ca „fiica Atenei şi a Ierusalimului. Efectele sale benefice sunt evidente. Eliberarea de sub tutela clericală a permis, în Occident, explorarea universului fizic şi a *psyché*-ului omenesc. În domeniul artei, au înflorit pictura şi muzica. Durata vieţii a crescut, la fel şi numărul oamenilor, femeia s-a emancipat, iar planeta s-a unificat prin formarea a ceea ce Teilhard de Chardin numea «noosferă». Cultura europeană apare astăzi drept prima cultură *deschisă* din istorie, având tendinţa de a recapitula toate artele şi miturile umanităţii, fără altă filosofie implicită decât o filosofie *a celuilalt acceptat în alteritatea sa*”.[72] Ar fi periculos pentru creştini să sublinieze doar aspectele negative ale secularizării în scopul denunţării lor. „În lumea secularizată, care va dura fie şi numai ca meterez împotriva asaltului fanatismelor, se regăsesc multe urme ale rădăcinilor ei greceşti şi biblice. Respectul faţă de celălalt,

[71] †ANASTASIE YANNOULATOS, *Misiune pe urmele lui Hristos. Studii teologice și omilii*, Traducere din limba greacă Diac. Dr. Ştefan L. Toma, Ed. Andreiană, Sibiu, 2013, p. 90.

[72] OLIVIER CLÉMENT, *Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, Traducere: Mihai Maci, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 135.

libertatea spiritului, tot ce are mai bun democraţia pluralistă (căreia îi pot fi create şi alte forme decât acelea, adeseori compromise, ale societăţilor occidentale), toate acestea, spunea Bartolomeu I, se înrădăcinează în revelaţia biblică a persoanei şi în distincţia făcută de Hristos între Împărăţia lui Dumnezeu şi aceea a Cezarului. Societatea secularizată nu este deci străină, nouă creştinilor, şi trebuie să încercăm să o *re-orientăm* din interior".[73] În cadrul acestei interpretări, secularizarea apare ca o pavăză în faţa fanatismelor care, prin războaie religioase, au condus la apariţia acestui fenomen în epoca modernă. În mijlocul acestor realităţi, vocile ortodocşilor trebuie să insiste pe sublinierea importanţei „sfinţeniei vieţii în perspectiva crizei spirituale, ce caracterizează civilizaţia modernă. Confuzia între libertate şi viaţa libertină duce la creşterea criminalităţii, a distrugerii şi a profanării lucrurilor demne de cinste şi la dispariţia respectului faţă de libertatea aproapelui şi faţă de sacralitatea vieţii. Tradiţia ortodoxă, fiind formată prin experienţa practică a adevărurilor creştine, este purtătoare de spiritualitate şi de caracter ascetic, ce trebuie evidenţiate şi promovate în mod special în zilele noastre".[74]

În discuţiile despre modernism şi postmodernism, teologii ortodocşi au accentuat importanţa comuniunii divino-umane. Felul în care Ortodoxia înţelege comuniunea divino-umană conduce spre o judecată prin care se susţine un spaţiu democratic şi secularizat dincolo de formulările existente. Acest suport pentru democraţie şi secularizare nu înseamnă o aprobare a unui individualism excesiv sau a unui secularism ideologic. Celor care susţin că în aceste forme Dumnezeu nu există, li se răspunde că Dumnezeu se manifestă mai mult în

[73] OLIVIER CLÉMENT, *Adevăr şi libertate. Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I,* p. 138.

[74] „Misiunea Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană", <http:// basilica.ro/sfantul-si-marele-sinod-misiunea-bisericii-in-lumea-contemporana-document-final/>, accesat: 30.11.2018.

spaţiile care se prezintă într-un mod superficial ca fiind ateu.[75] Pentru ortodocşi, principiul comuniunii divino-umane nu se negociază nici în modernitate, şi nici în postmodernitate sau dincolo de ea. Aceasta este contribuţia substanţială care se poate aduce dialogului ecumenic. „Prezenta distanţă dintre creştinismul apusean şi cel răsăritean este percepută ca fiind generată de atitudinile lor faţă de ceea ce este numit *modernitate*".[76] În urma unei analize asupra urmărilor pe care le are ateismul asupra lumii, postmodernismul poate fi interpretat ca o negare a Adevărului. Însă nu trebuie pus semnul egalităţii între felul în care este văzut postmodernismul în lumea creştină apuseană şi mediul cultural post-comunist răsăritean. „Secularizarea acceptată în Vest ca o evoluţie normală a fenomenului religios a venit spre Răsărit ca o respingere radicală şi destructivă a religiei, adică ateismul materialist. Bisericile Ortodoxe din ţările ex-comuniste se includ într-o tendinţă globală a postmodernismului prin practica unei opoziţii nihiliste violente între cultura bizantină şi ideologia comunistă (marxismul este de asemenea un copil al Iluminismului apusean). Rezultatul este o altă versiune, una *străină*, o formă hibridă a postmodernismului de rând cunoscut în bisericile apusene ca separare între politică şi religie".[77]

---

[75] ARISTOTLE PAPANIKOLAOU, „Orthodoxy, Postmodernism, and Ecumenism: The Difference that Divine-Uman Communion Makes", în: *Journal of Ecumenical Studies*, 42:4/2007, p. 543.

[76] ION BRIA, „Postmodernismul: O chestiune misiologică în curs de dezvoltare", în: ION BRIA, *Studii de misiune şi ecumenism*, Editori şi coordonatori: Pavel Aurel şi Daniel Buda, Traducere din engleză de Daniel Buda, Studiu introductiv: Pavel Aurel şi Daniel Buda, Ed. ASTRA Museum, Sibiu, 2013, p. 193. Pentru prima dată articolul a apărut în: *International Review of Mission*, 86, 343, 1997, pp. 417-423.

[77] ION BRIA, „Postmodernismul: O chestiune misiologică în curs de dezvoltare", pp. 193-194.

În aceste condiţii se vorbeşte despre o „erupţie a pasiunii religioase" în epoca modernă şi contemporană[78], această perioadă fiind mai religioasă decât oricare alta din istorie. În realitatea religioasă globală actuală există două excepţii: prima se referă la vestul şi centrul Europei, numit şi „eurosecularitate"[79], fiind una dintre caracteristicile esenţiale ale culturii europene moderne; a doua caracteristică ţine de un argument sociologic legat de transformarea secularismului într-o ideologie contemporană. În analiza acestei situaţii trebuie pornit de la faptul că principala caracteristică a modernităţii este pluralismul sub toate aspectele sale, pluralismul religios devenind parte a procesului globalizării. Chiar dacă se poate vorbi de globalizare şi în trecut, se poate observa totuşi că procesul actual al fenomenului a atins un nivel pe care nu l-a avut niciodată.

Deşi religia a fost marginalizată, devenind un fel de „afacere privată", există numeroase discuţii şi abordări care privesc importanţa pe care aceasta trebuie să o aibă în societatea modernă. S-au creionat păreri referitoare la necesitatea religiei pentru societate, ajungând până la o „funcţie civică". Cu toate acestea, religia nu trebuie să facă ceea ce se aşteaptă de la ea din punct de vedere ştiinţific, economic, cultural, sau ceea ce aşteaptă statul să facă pentru cetăţeni din punct de vedere politic şi social. Rolul religiei este de a schimba conştiinţele oamenilor indiferent de sectoarele în care aceștia activează. Astfel, religia poate participa activ la viaţa publică a credincioşilor. „Caracteristica determinării individuale, iar nu comunitare, este direct legată de emergenţa subiectului şi a individualităţii care a avut loc prin excelenţă în timpurile noi şi este considerată, prin urmare, parte integrantă a

---

[78] PETER L. BERGER, „Orthodoxy and Global Pluralism", în: *Demokratizatsiya*, 13, 3/2005, p. 438.
[79] PETER L. BERGER, „Orthodoxy and Global Pluralism", p. 438.

modernităţii”.[80] Numai începând cu modernitatea se poate vorbi de subiect şi de individualitate, individul căpătând valoarea conştiinţei proprii, căpătând o mare autonomie faţă de comunitate. Îndepărtându-se de legăturile tradiţionale, această apariţie duce la separaţia dintre religie şi societate şi la statul non-religios. Afirmarea individualităţii este legată de individualizarea religiei care trece din spaţiul public în cel privat. „Aceste două elemente care sunt în acelaşi timp şi două trăsături moderne fundamentale – adică privatizarea religiei şi înţelegerea individuală a acesteia, precum şi prevalenţa individualului asupra dimensiunii comunitare – constituie la un loc cea mai mare problemă şi probabil şi cel mai serios impediment pentru întâlnirea şi dialogul dorit între Ortodoxie şi modernitate”.[81] Biserica Ortodoxă pune însă un accent deosebit pe structura comunitară şi pe cea socială a Bisericii.

Creştinismul şi celelalte religii au oferit răspunsuri diferite la realităţile societăţii moderne. Unele comunităţi s-au izolat de societatea actuală, altele s-au integrat în noile structuri propuse de modernitate. Etosul ortodox, fără a renunţa la identitatea sa, nu poate să treacă cu vederea noile realităţi în care trăiesc credincioşii. Aceasta înseamnă a fi în dialog permanent cu lumea modernă fără a renunţa la propria tradiţie şi la preaplinul credinţei. În lumea în care trăim, dialogul este singura opţiune pe care oamenii o au pentru a rezolva problemele ce se referă la propria existenţă.[82] Globalizarea modernă, cu toate efectele ei pozitive şi negative, cere şi presupune dialogul prin care să se găsească soluţii pentru ca oamenii, ce aparţin unor culturi şi civilizaţii diferite, să trăiască

[80] PANTELIS KALAITZIDIS, *Ortodoxie şi modernitate. O introducere*, p. 71.

[81] PANTELIS KALAITZIDIS, *Ortodoxie şi modernitate. O introducere*, p. 73.

[82] EMMANUEL CLAPSIS, *Orthodoxy in Conversation. Orthodox Ecumenical Engagements*, WCC Publications, Geneva, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2000, p. 136.

în pace şi înţelegere. În acest sens, trebuie ca dialogul să aibă şi o componentă internă care să se refere atât la dialogul local, cât şi global. Dialogul devine astfel premiza păcii globale, ce nu trebuie văzută doar ca o prevenţie a războiului, ci ca un efort creativ pentru a forma condiţiile optime în vederea dezvoltării libere a oamenilor, indiferent de zonele în care trăiesc sau de teritoriile din care vin.[83]

Discursul pe care îl are Biserica în sfera publică depinde de înţelegerea felului în care credincioşii se află în relaţie cu ceilalţi oameni. Relaţiile publice sau private pe care ortodocşii le au cu reprezentanţii altor credinţe şi ideologii depind de felul în care ceilalţi sunt priviţi din punct de vedere creştin, cu referire directă la întreaga tradiţie doctrinară şi liturgică ortodoxă. În cele din urmă, frica şi respingerea celuilalt îşi au rădăcinile în respingerea Celuilalt, a lui Dumnezeu Însuşi, fiind în legătură cu păcatul strămoşesc, cu faptul că Adam L-a respins pe Creatorul său, păcat ce îşi are rădăcinile în sentimentul fricii faţă de Celălalt ca Alteritatea supremă.[84]

Învăţătura ortodoxă insistă pe ideea reconcilierii dintre unitate şi diversitate. Astfel, când vorbim despre Dumnezeu, mărturisim învăţătura despre Sfânta Treime, o Fiinţă şi Trei Persoane. Mântuitorul nostru Iisus Hristos a vorbit cu oameni de diferite credinţe religioase pe parcursul activităţii Sale pământeşti. Prezenţa şi lucrarea Duhului Sfânt în lume sunt semne al comuniunii, evenimentul eshatologic întărind ideea relaţiilor interumane. Condiţia unei comuniuni autentice constă în recunoaşterea diferenţei dintre oameni. Întruparea

---

[83] IOANNIS PETROU, „Peace, Human Development and Overcoming Violence”, în: *Violence and Christian Spirituality. An Ecumenical Conversation,* Edited by Emmanuel Clapsis, WCC Publications, Geneva, 2007, p. 24.

[84] EMMANUEL CLAPSIS, *Orthodoxy in Conversation. Orthodox Ecumenical Engagements*, pp. 140-141.

Cuvântului lui Dumnezeu a arătat modul suprem în care Dumnezeu comunică cu lumea, manifestându-Şi dragostea. Hristos îi adună pe toţi în dragostea Lui şi îi transformă. Această relaţie nu poate fi privită în afara Crucii, a Jertfei supreme a Fiului lui Dumnezeu întrupat. Duhul Sfânt este prezent activ în istorie şi în întreaga lume, unindu-le pe toate cele despărţite. El este Cel Care aduce veşnicia în timp şi deschide lumea către realităţile eshatologice, reînnoind şi transformând existenţa în vederea primirii realităţilor dumnezeieşti viitoare. În acest sens, relaţiile creştinilor cu ceilalţi oameni nu privesc trecutul lor, ci viitorul. Biserica se îndepărtează de mesajul creştin autentic atunci când particularitatea ei este desprinsă de relaţia cu universalitatea dragostei lui Dumnezeu.[85]

Biserica, Trupul tainic al Domnului, nu trebuie doar să trăiască Evanghelia, ci şi să o proclame fără a schimba nimic din mesajul ei. O regândire a discursului teologic conform categoriilor moderne şi contemporane poate fi şi un pericol pentru credincioşi, deoarece conduce la confuzie mai ales în ceea ce priveşte numeroasele aspecte morale la care trebuie să se raporteze omul contemporan. Ortodocşii vorbesc despre unitatea credinţei, iar nu despre alegeri personale în funcţie de capacităţile fiecăruia şi de plăcerile şi poftele egoiste. Credincioşii trebuie să-şi pună în acord credinţa cu acţiunile desfăşurate în folosul celorlalţi, fără a se abate de la învăţătura pe care au primit-o. Ei trebuie să insiste pe ideea universalităţii mesajului evanghelic ce cuprinde şi desăvârşeşte atât dimensiunea privată, cât şi pe cea publică a vieţii umane în istorie. Discursul Bisericii se raportează la cerinţele oamenilor din timpurile noastre, fără a renunţa la învăţătura de credinţă autentică şi la viaţa liturgică.

---

[85] EMMANUEL CLAPSIS, *Orthodoxy in Conversation. Orthodox Ecumenical Engagements*, p. 142.

În acelaşi timp, nu trebuie să se cadă în eroarea de a crede că orice fel de diferenţă poate fi rezolvată prin dialog. Sunt anumite situaţii în care unele păreri şi acţiuni nu pot fi tolerate. Există situaţii când învăţătura şi viaţa morală a credincioşilor sunt în conflinct cu anumite păreri contemporane susţinute chiar de majoritatea oamenilor. În aceste cazuri nu trebuie să se renunţe la credinţa adevărată doar pentru a fi de acord cu anumite structuri sociale, politice sau economice. Pentru a nu-şi pierde identitatea, creştinii trebuie să cunoască şi să ţină cont de toate aspectele vieţii aşa cum sunt trăite în secolul nostru: „Acesta este un exerciţiu necesar: de a examina cu cea mai mare seriozitate situaţia prezentă, antecedentele istorice şi tendinţele viitoare pentru societatea noastră globală”.[86]

O problemă importantă legată de fenomenul globalizării este asigurarea şi menţinerea păcii pe pământ. Globalizarea a înmulţit cunoştinţele în toate domeniile, dar a condus şi la un fel de naturalism extremist. Acelaşi lucru s-a întâmplat şi în politică. „Dacă în Evul Mediu conştiinţa dominantă era exprimată prin religie, în epoca modernă este exprimată mai ales prin politică”.[87] În era globalizată actuală, aspectul religios se regăseşte în diferite instituţii sociale, nu ca un înlocuitor al politicii, ci ca un element al ei, care nu numai condamnă violenţa, ci foloseşte adesea credinţa pentru a justifica un comportament violent prelungit. Astăzi, anumite religii şi mişcări religioase susţin cetăţenii indiferent de tendinţele politice, altele tind să ocupe sfera deţinută de politică, propunând o agendă politică cu tentă religioasă, promovând astfel un „naţionalism religios”. Această ocupare a sferei politicului nu are sensul puterii seculare, ci este o modalitate de a distruge ordinea politică existentă. Intervenţia religiei în

[86] Archbishop DEMETRIOS of America, „The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation”, p. 4.

[87] NIKOS KOTZIAS, „Violence, Religion and Globalization”, în: *Violence and Christian Spirituality. An Ecumenical Conversation*, p. 15.

politică duce la un război agresiv. Acest lucru se întâmplă atunci când religia este văzută ca un simplu produs al intelectului uman, toate religiile justificându-şi implicarea în problemele ce privesc violenţa.

Religiile în general şi Biserica în mod particular au avut de-a lungul timpului o puternică influenţă transnaţională, fiind considerate precursori ai globalizării, forme de „proto-” sau „micro-” globalizare. În aceste condiţii, perioada globalizată actuală are o natură transnaţională care a condus la insecuritate la toate nivelurile vieţii. Atât indivizii, cât şi comunităţile şi societăţile caută un sens al propriei identităţi care este îmbrăcat într-o multitudine de caracteristici. Diversitatea socială şi instituţională nu ar trebui să fie o sursă de violenţă, aceasta nefiind permisă într-o societate multiculturală. În lumea globalizată, oamenii şi societăţile trebuie privite ca având identităţi multiple. Oamenii au atât păreri comune, cât şi altele ce nu sunt identice, promovându-se astfel toleranţa. Reducerea persoanei umane la o singură caracteristică duce la intoleranţă.

Violenţa religioasă este privită adesea ca o combinaţie a trei elemente: modernitatea, renaşterea naţionalismelor şi credinţa religioasă. Astfel se vorbeşte de „credinţă naţionalistă” şi de „patriotism religios”. În aceste condiţii, Biserica trebuie să susţină multiculturalismul şi să excludă orice formă de fanatism, rămânând în dialog în vederea îndepărtării marginalizărilor de orice natură, a oricărei forme de violenţă, respectând astfel diversitatea.[88]

Lumea de astăzi este complexă, interdependentă, multiculturală, multietnică, multireligioasă şi pluralistă. În acest context, pentru a promova reconcilierea şi pacea, creştinii trebuie să găsească modalităţi de comunicare şi de colaborare cu oameni şi comunităţi de alte religii, ideologii, culturi şi credinţe. Această colaborare nu înseamnă renunţarea la particularităţile fiecăruia cu privire la felul în care este văzută

---

[88] NIKOS KOTZIAS, „Violence, Religion and Globalization”, p. 19.

pacea, ci trebuie dezvoltată o teologie a implicării şi cooperării cu alte comunităţi religioase. Astfel, la A III-a Conferinţă Panortodoxă Presinodală (1986) s-a întărit îndemnul adresat creştinilor ortodocşi de a fi activi în promovarea păcii, „pentru că pacea lui Hristos este fructul matur al recapitulării tuturor în Dumnezeu; al manifestării unităţii organice, în El, a neamului omenesc şi a lumii; a universalităţii în trupul lui Hristos, a ideilor de pace, libertate, egalitate şi dreptate socială şi, în sfârşit, de rodire a iubirii creştine între oamenii popoarelor lumii. Pacea reală este rodul biruinţei pe pământ a tuturor acestor idealuri creştine. Este pacea cea de sus pentru care totdeauna se roagă Biserica Ortodoxă în rugăciunile ei zilnice, cerând-o de la Dumnezeu, Cel Care pe toate le poate şi ascultă rugăciunile celor care I se adresează cu credinţă”.[89] În acest sens, trebuie analizate modele practice, proiecte pastorale şi oportunităţi care să le permită creştinilor ortodocşi să participe la transformările sociale actuale şi să contribuie la o cultură a păcii. Creştinii trebuie să fie din ce în ce mai conştienţi de faptul că este nevoie să transmită mesajul păcii şi al dreptăţii în întreaga lume ca o mărturisire autentică a credinţei. Aceste idei au fost reluate şi în anul 2016 la Sfântul şi Marele Sinod din Creta: „Biserica Ortodoxă crede că este de datoria ei să încurajeze tot ceea ce este în mod real în slujba păcii (cf. Romani 14, 19) şi care deschide calea spre dreptate, fraternitate, adevărata libertate şi dragoste reciprocă între toţi fiii Unicului Părinte Ceresc, precum şi între toate popoarele, care constituie familia umană. Ea împreună-pătimeşte cu toţi oamenii, din diferite părţi ale lumii, care sunt lipsiţi de binele păcii şi al dreptăţii”.[90]

---

[89] „Hotărârile celei de A III-a Conferinţe Panortodoxe Presinodale Chambésy-Geneva, Elveţia, 20 octombrie-6 noiembrie 1986”, în: Pr. Prof. dr. VIOREL IONIŢĂ, *Hotărârile întrunirilor panortodoxe din 1923 până în 2009 – Spre Sfântul şi Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe*, Ed. BASILICA a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2013, p. 208.

[90] „Misiunea Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană”, <http://basilica.ro/sfantul-si-marele-sinod-misiunea-bisericii-in-lumea-contemporana-document-final/>, accesat: 30.11.2018.

Pacea nu are frontiere religioase. Prin dialog şi colaborare intercreştină şi interreligioasă, comunităţile trebuie să treacă peste neînţelegerile, stereotipurile, caricaturile şi alte prejudicii moştenite sau dobândite. Vocile lor în favoarea păcii trebuie să fie auzite şi în zonele publice. Tradiţia ortodoxă insistă pe faptul că violenţa şi războiul vin din inimile oamenilor pline de păcate. Pacea porneşte însă din transformarea conştiinţei și a inimii. Astfel, problema păcii presupune trei coordonate esenţiale: pacea interioară a fiecărei persoane umane, pacea pe linie verticală, adică pacea cu Dumnezeu, şi pacea pe linie orizontală, adică pacea din întreaga lume, aşa cum se spune în Sfânta Liturghie. Pacea nu este o noţiune abstractă, ci un eveniment ontologic şi spiritual.[91] Mântuitorul nostru Iisus Hristos a spus că nu a venit să aducă pacea în lume[92], dar tot El a spus ca a adus pacea pentru toţi.[93] Dacă toţi Îl acceptă pe Hristos şi trăiesc în pace, atunci întreaga lumea va fi în pace. Evanghelia Domnului nu lasă niciun loc de justificare pentru susţinerea războiului, care are ca sursă o serie de nedreptăţi. Adevărata pace este legată de dreptatea şi libertatea pe care Dumnezeu le-a garantat persoanelor umane prin Iisus Hristos şi prin Duhul Sfânt, ca dar şi vocaţie.[94] Din punct de vedere ortodox, pacea externă este asigurată doar dacă se asigură pacea internă a fiecărei persoane umane. Altfel, pacea externă rămâne doar o utopie. În cele din urmă, contribuţia pe care Biserica Ortodoxă o aduce stabilirii păcii în lume stă în promovarea păcii interioare, a păcii inimii.

---

[91] GEORGIOS I. MANTZARIDIS, „Orthodox Observations on Peace and War", p. 117.

[92] Matei 10, 34.

[93] Ioan 14, 27.

[94] EMMANUL CLAPSIS, „The Peaceable Vocation of the Church in a Global World", în: *Just Peace. Orthodox Perspectives,* p. 163.

Evanghelie şi cultură

Discuţiile în jurul raportului dintre Evanghelie şi cultură nu au apărut din experienţa creştinilor ortodocşi, ci îşi au punctul de plecare în cultura creştină occidentală, aşa cum s-a întâmplat şi cu controversele cu privire la raportul dintre har şi natură sau dintre Scriptură şi Tradiţie. Problema raportului dintre Evanghelie şi cultură este, în cele din urmă, un produs al mişcării misionare occidentale în teritorii precum Africa, Asia sau America Latină. În demersul lor, misionarii au considerat religia şi cultura lor ca fiind superioare altor religii şi culturi, confundând astfel Creştinismul cu diferite forme ale culturii occidentale. Nu de puţine ori acest lucru a condus la acţiuni de respingere a credinţei creştine din partea celor în mijlocul cărora era propovăduită Vestea cea Bună, din cauza faptului că aceasta era asimilată cu o cultură străină de propria tradiţie.[95]

Bisericile Ortodoxe, neavând acţiuni misionare ca cele occidentale, nu au avut nici dilema raportului dintre Evanghelie şi cultură. Singura problemă, care ridică totuşi semne de întrebare şi chiar discuţii aprinse, este cea în jurul diasporei, realitate prezentă în ţările majoritar ortodoxe. O altă problemă este legată de faptul că multe dintre Bisericile Ortodoxe sunt identificate cu o anumită cultură tradiţională în mijlocul căreia au apărut şi au crescut. Astfel au fost dezbătute teme care au privit „etnocentrismul” şi „naţionalismul”. În aceste discuţii, cultura a devenit un fel de „mamă” care înglobează şi apără toate componentele vieţii oamenilor. În faţa Bisericilor Ortodoxe se ridică şi problema întâlnirii cu o „cultură globală sau globalizantă” care se vrea a fi universală, deşi urmele ei o

---

[95] Fr. Dr. K.M. GEORGE KONDOTHRÀ, „Gospel and Culture – An Oriental Orthodox Perspective”, în: *Orthodoxy and Cultures. Inter-Orthodox Consultation on Gospel and Cultures, Addis Ababa, Ethiopia 19-27 January 1996*, Edited by Ioan Sauca, WCC Geneva, 1996, p. 28.

arată ca având rădăcini locale. Cultura globalizantă este mai mult legată de puterea politică şi economică decât de adevăratele realităţi culturale.[96]

Evanghelia şi cultura nu trebuie să fie percepute ca realităţi statice. Evanghelia Domnului nostru Iisus Hristos nu este un simplu text, ci este viaţa Fiului lui Dumnezeu întrupat Care a murit şi a înviat pentru mântuirea noastră. Este realitatea cuprinsă între Alfa şi Omega ca dar al lui Dumnezeu, experienţa mântuirii prin moartea şi Învierea Domnului nostru Hristos. Pornind de aici, trebuie făcută o distincţie între experienţa mântuirii în Hristos şi proclamarea ei prin diferite mijloace culturale. Problemele apar atunci când această experienţă este văzută ca fiind exclusiv de sorginte greacă sau romană, siriacă sau coptă etc. Nicio cultură particulară nu poate cuprinde întregul mister al mântuirii. Trebuie păstrată distincţia între experienţa lui Hristos într-o anumită cultură şi proclamarea ei până la marginile pământului. Numai împărtăşind experienţa unei anumite culturi cu cele specifice altor culturi se vor putea depăşi exclusivismul, aroganţa şi orice formă de agresiune de natură spirituală şi nu numai. Întâlnirea cu o nouă cultură oferă creştinilor posibilitatea de a-şi mărturisi credinţa în acord cu noile aspecte, ca o expresie unică a credinţei prin care se îmbogăţeşte întreaga Biserică. În cadrul acestui proces nu este vorba de relativism, ci de dinamismul credinţei înţeleasă ca tradiţie trăită. Credinţa Bisericii, prin natura sa dinamică şi salvatoare, este o realitate vie care formează identitatea comunităţilor umane în orice circumstanţă istorică de viaţă. Dacă credinţa este privită ca o expresie statică şi închisă a preaplinului divin, atunci nu este posibil niciun fel de dialog între Evanghelie şi cultură.

De-a lungul timpului s-au creionat diferite modele ale felului în care Evanghelia şi cultura au interacţionat: de la

---

[96] Fr. Dr. K.M. GEORGE KONDOTHRÀ, „Gospel and Culture – An Oriental Orthodox Perspective”, p. 31.

dezaprobarea diferitelor culturi ale popoarelor lumii unde era transmisă Vestea cea Bună (atitudine specifică secolului al XIX-lea), trecând prin epoca colonială şi prin eliberarea popoarelor (evenimente ce au avut şi o importantă notă culturală), până la încercarea de înţelegere şi acceptare a celorlalte culturi şi a rolului lor în propovăduirea Evangheliei. Aceste situaţii au fost analizate în cadrul mai multor conferinţe misionare la care au participat creştini aparţinând diferitelor confesiuni.

Deşi problema raportului dintre Evanghelie şi cultură a fost ridicată încă de la începuturile sec. al XIX-lea, în cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor preocuparea pentru rezolvarea acestei dileme este de dată relativ recentă. Problema a fost ridicată la a şasea Adunare Generală a CMB de la Voncouver (1983) şi s-a accentuat la a şaptea Adunare de la Canberra (1991) în contextul referatului prezentat de profesoara coreeană Chung Hyun-Kyung de la Universitatea din Seul, Coreea de Sud, care a trezit numeroase controverse.

În invocarea pe care a făcut-o la începutul discursului său, Chung Hyun Kyung identifica pe Duhul Sfânt cu duhurile lui Agar, al lui Urie, al fiicei lui Ieftae, cu cele ale copiilor ucişi de Irod, cu duhul Ioanei d'Arc, cu duhurile oamenilor care au murit în cruciade, ale celor omorâţi în timpul erei colonialiste, cu duhurile victimelor holocaustului, cu duhurile celor de la Hiroshima şi Nagasaki, cu duhurile femeilor coreene ucise în timpul celui de al doilea Război mondial, cu ale populaţiei vietnameze ucise în timpul războiului, cu duhurile lui Mahatma Ganghi, Steve Biko, Martin Luther King Jr., Malcom X, Victor Jara, Oscar Romero şi ale multor femei care au murit în lupta de eliberare şi egalitate între oameni, cu duhurile celor ucişi la Bhopal şi Cernobâl sau ale celor ucişi în războiul din Pacific sau din teritoriile Kwangju, Piaţa Tiananmen şi Lituania. Duhul Sfânt a fost identificat cu duhul ploii, al pământului, al apei, cu duhul soldaţilor, civililor şi cu cel al creaturilor marine, cu

duhul lui Iisus, torturat şi ucis pe cruce. În cele din urmă, Chung Hyun Kyung afirma că ţara sa, Coreea, este ţara spiritelor lui Han, realizând astfel o paralelă şi, în acelaşi timp, o identificare între Duhul Sfânt şi diferitele spirite tradiţionale.[97]

Aceste afirmaţii au trezit nemulţumirea reprezentanţilor mai multor confesiuni creştine prezente la Adunarea de la Canberra, între care vocea ortodocşilor a fost cea mai autoritară. În textul reprezentantei din Coreea, ortodocşii au văzut o renunţare la învăţătura creştină şi o formă periculoasă de sincretism religios. În răspunsul pe care reprezentanţii Bisericilor Ortodoxe l-au redactat, este menţionat faptul că „ortodocşii urmăresc cu interes, dar şi cu o anumită nelinişte, evoluţiile Consiliului Mondial al Bisericilor în legătură cu extinderea obiectivelor sale în direcţia *relaţiei cu alte religii*. Ortodocşii susţin iniţiativele de dialog, în special cele ce urmăresc promovarea relaţiilor de sinceritate, respect reciproc şi cooperare umană cu vecinii de alte religii. Când dialogul are loc, creştinii sunt chemaţi să dea mărturie despre integritatea credinţei lor. Un dialog autentic implică mari eforturi teologice în a explica mesajul creştin în moduri care vorbesc către diferitele culturi ale lumii noastre. Toate acestea, oricum, trebuie să aibă la bază criteriul teologic care va defini limitele diversităţii. Credinţa biblică în Dumnezeu nu trebuie să fie schimbată. Definirea acestor criterii este o problemă de studiu teologic şi trebuie să constituie prioritatea CMB în vederea lărgirii obiectivelor dorite. Astfel, este un semnal de alarmă faptul că ortodocşii au auzit unele prezentări asupra temei acestei adunări. Cu referire la tema adunării, ortodocşii încă aşteaptă textele finale. Oricum, ei observă că unele persoane

[97] CHUNG HYUN KYUNG, „Come, Holy Spirit – Renew the Whole Creation”, în: *The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices*, Edited by Michael Kinamon and Brian E. Cope, WCC Publications, Geneva, 1997, pp. 231-237.

tind să afirme cu foarte mare uşurinţă prezenţa Duhului Sfânt în multe mişcări şi evoluţii fără discernământ. Ortodocşii doresc să sublinieze factorul păcatului şi eroarea care există în fiecare acţiune omenească şi separă Duhul Sfânt de acestea. Trebuie să ne ferim de tendinţa de *a înlocui duhul «particular», duhul lumii sau alte duhuri cu Duhul Sfânt* Care purcede de la Tatăl şi se odihneşte peste Fiul. Tradiţia noastră este bogată în a respecta culturile locale şi naţionale, dar găsim că este imposibil să se invoce duhurile «pământului, aerului, apei şi creaturilor marine». Pnevmatologia este inseparabilă de Hristologie sau de doctrina despre Sfânta Treime mărturisită de Biserică ca bază a revelaţiei divine".[98]

După întâlnirea de la Canberra a fost organizată o întâlnire la Salvador, Bahia (1996), având tema *Chemaţi la o singură speranţă: Evanghelia în diverse culturi*. Pregătirea a durat mai mulţi ani, întâlnirea fiind precedată de consultări la nivel local ale unor grupuri de lucru din întreaga lume. În urma acestor întâlniri au fost realizate 18 monografii care tratau tema interacţiunii dintre Evanghelie şi cultură în contexte particulare, lucrări ce au fost folosite ca instrumente de analiză pentru întâlnirea din Brazilia. Monografiile au fost structurate în jurul câtorva teme esenţiale: mărturisirea autentică în fiecare cultură; Evanghelie şi identitate în comunitate; congregaţiile locale în societăţile pluraliste; o Evanghelie – mai multe expresii.[99] În acelaşi timp, la întâlnirea de la Salvador s-au creionat idei care

---

[98] „Orthodox Reflections, WCC Assembly, Canberra, 1991", în: *The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices*, pp. 237-238. Textul integral semnat de Bisericile ortodoxe se găseşte în: *Orthodox Visions of Ecumenism. Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement. 1902-1992*, Compiled by Gennadios Limouris, WCC Publications, Geneva, 1994, pp. 177-179.

[99] GEORGE R. HUNSBERGER, „Gospel and Culture", în: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Second Edition, Edited by Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb, WCC Publications, Geneva, 2002, p. 496.

au fost dezbătute şi puse în practică de-a lungul timpului: Evanghelia a fost propovăduită ţinând cont de anumite modalităţi culturale umane; Evanghelia a întâlnit culturile populaţiilor în mijlocul cărora s-a făcut misiunea; între Evanghelie şi cultură există un dinamism bazat pe conversaţie şi pe înţelegerea culturii specifice fiecărui teritoriu; Evanghelia iluminează şi transformă cultura, astfel încât orice cultură este revitalizată de Evanghelie, care poate fi propovăduită peste tot, fără ca o anumită cultură să deţină un loc privilegiat.

Pentru a avea un punct de vedere comun cu privire la raportul dintre Evanghelie şi cultură ce urma să se discute în Brazilia, reprezentanţii Bisericilor Ortodoxe s-au întâlnit la Addis Ababa (1996), lucrările acestei consultări fiind publicate în acelaşi an. În *Introducerea* volumului ce a adunat contribuţiile ortodoxe era subliniată ideea de la care trebuie să se pornească în analiza acestei teme: „Problema întâlnirii dintre Evanghelie şi culturile diverse este la fel de veche ca şi Creştinismul însuşi. Pentru Biserica Ortodoxă în particular, aceasta a fost o parte integrală a dezvoltării din punct de vedere istoric a teologiei, Liturghiei, activităţii misionare şi a etosului său”.[100] Încă din ziua Cincizecimii, Vestea cea Bună a fost propovăduită în limbi diferite şi la naţiuni diferite, întrupându-se astfel în culturi diferite. În cadrul întâlnirii dintre Evanghelie şi diferitele culturi ale lumii păgâne, acestea au fost transformate de mesajul creştin. Acelaşi mesaj a prins viaţă şi a fost trăit într-o varietate de culturi şi de expresii liturgice. Aşa s-a manifestat geniul Sfinţilor Părinţi, cei care au ştiut să relaţioneze Evanghelia cu diferitele culturi ale lumii folosindu-se de limbile popoarelor pentru a putea fi receptată mai uşor. Procesul prin care Evanghelia şi culturile lumii s-au întâlnit nu a fost lipsit de dificultăţi, atât pentru Creştinismul răsăritean, cât şi pentru cel

---

[100] Fr. Dr. IOAN SAUCA, „Introduction”, în: *Orthodoxy and Cultures. Inter-Orthodox Consultation on Gospel and Cultures, Addis Ababa, Ethiopia 19-27 January 1996,* p. 1.

occidental. Aceste probleme au fost dezbătute în cadrul Sinoadelor ecumenice în care Sfinţii Părinţi au pus în valoare culturile în mijlocul cărora a fost propovăduită învăţătura Domnului nostru Iisus Hristos.

De-a lungul timpului, Ortodoxia a fost protectoarea valorilor naţionale şi culturale, precum şi a identităţii personale. În timpurile mai noi, odată cu convertirea multor oameni la Ortodoxie în teritorii precum Africa şi America, dar şi în contextul globalizării şi pluralismului religios, raportul dintre Evanghelie şi cultură trebuie rediscutat şi reinterpretat, fără a se ajunge însă la îndepărtarea de Sfânta Tradiţie a Bisericii.

În *Raportul final* al întâlnirii de la Addis Ababa se întărea ideea că nu există nicio identificare specială între creştinism şi o anumită cultură. În timpurile noastre există o apreciere din partea anumitor credincioşi ortodocşi a diferitelor realizări pe tărâm cultural, întărind ideea că Tradiţia ortodoxă poate răspunde creativ pluralităţii creaţiei umane şi diferitelor tradiţii religioase.[101]

Răspândirea Evangheliei s-a făcut la început în mijlocul culturii semitice, într-un spaţiu şi într-un timp concret. A urmat răspândirea învăţăturii creştine în lumea păgână, în limbile greacă, latină şi în celelalte limbi, imediat după evenimentul Cincizecimii. Momentul Pogorârii Duhului Sfânt rămâne principalul punct de plecare în stabilirea relaţiei dintre Evanghelie şi cultură, ca răspuns divin la Turnul Babel, atunci când limbile au fost amestecate. În cadrul noului eveniment al Cincizecimii, limbile lumii reprezintă un dar al Duhului Sfânt, Care îi uneşte pe toţi în Trupul tainic al Domnului, Biserica. În acest context, mărturisirea aceleiaşi credinţe apostolice şi săvârşirea Sfintei Euharistii reprezintă liantul care îi uneşte pe

[101] „Final Report”, în: *Orthodoxy and Cultures. Inter-Orthodox Consultation on Gospel and Cultures, Addis Ababa, Ethiopia 19-27 January 1996*, p. 179.

toţi în dragoste. Astfel, credinţa adevărată a fost prezentată de Sfinţii Părinţi ca fiind „catolică”, adică „de peste tot”, adevăr exprimat în fiecare comunitate locală euharistică. Aceeaşi credinţă apostolică se poate întrupa şi în contexte culturale diferite şi poate fi sensibilă la nevoile contextuale în care este propovăduită. În acest sens, Tradiţia Ortodoxă a acordat o semnificaţie deosebită continuităţii istorice a Bisericilor locale în care se exprimă în mod vizibil credinţa apostolică şi Euharistia.[102] Aceste realităţi presupun numeroase implicaţii, care variază în funcţie de contextele în care se trăieşte credinţa adevărată, care nu este numai un depozit al trecutului, ci şi un dar al lui Dumnezeu în vederea realizării Împărăţiei Sale. Astfel, niciun context uman nu este în afara preaplinului Împărăţiei lui Dumnezeu.

Unitatea tuturor în Hristos transcende orice diviziune istorică, fără a se confunda cu uniformitatea, deoarece darurile împărtăşite de Duhul Sfânt sunt nenumărate. Există o interdependenţă şi o interconexiune între membrii Bisericii, Trupul tainic al Domnului. Îndatoririle în Biserică sunt de aceeaşi importanţă, astfel încât laicii participă împreună cu clerul la viaţa eclesială. Întrebările ridicate în timpul nostru îşi găsesc răspuns în Evanghelie şi în Tradiţia Părinţilor, păstrând astfel autenticitatea prezenţei mântuitoare.[103]

Pentru anumite popoare Evanghelia a devenit centrul vieţii, activitatea culturală fiind influenţată de credinţa creştină. Evanghelia a inspirat şi a condus creativitatea oamenilor în realizarea unor opere remarcabile din punct de vedere cultural. În acelaşi timp, viaţa monastică s-a dezvoltat îmbogăţind patrimoniul cultural cu o literatură spirituală deosebită. Inculturaţia a fost astfel una dintre cele mai mari contribuţii pe care Tradiţia Ortodoxă a adus-o culturii şi civilizaţiei din lumea întreagă. Aceasta nu a însemnat că o anume naţiune a

---

[102] „Final Report”, p. 182.
[103] „Final Report”, p. 185.

întruchipat Împărăţia lui Dumnezeu în totalitatea ei, deoarece, atât timp cât trăieşte în istorie, omul este supus păcatului care se manifestă adesea sub forma nedreptăţilor sociale. Orice încercare de identificare a Evangheliei cu o anumită cultură şi civilizaţie nu este decât o denaturare a adevăratului sens al pluralismului cultural, al toleranţei şi al respectului mutual, al unităţii în diversitate, care este Iubirea lui Dumnezeu. Oriunde apar nedreptăţi şi conflicte, Biserica trebuie să urmeze un drum al păcii, recunoscând sfinţenia vieţii ca dar al lui Dumnezeu, fără a fi în contradicţie cu alte vieţi, ci în dialog, în vederea îmbogăţirii şi creşterii reciproce în dragostea Creatorului.[104]

În zilele noastre, Evanghelia este propovăduită într-o lume multiculturală şi adesea plină de conflicte. În aceste contexte actuale, culturile tind să fie tratate de pe poziţii de egalitate, aducându-şi fiecare contribuţia la progresul uman. Fiecare cultură are potenţialul de a primi şi de a exprima universalitatea lui Dumnezeu, Cel Care Se comunică în comunităţi locale, fiind Acelaşi pentru întreaga lume. Bisericile locale trebuie să fie în legătură unele cu altele şi să reflecteze asupra faptului că Duhul Sfânt a fost transmis întregii lumi prin predica apostolică. Învăţătura evanghelică trebuie să fie primită, înţeleasă şi comunicată tuturor oamenilor, astfel încât diversitatea expresiilor în diferitele culturi să fie o necesitate în transmiterea aceluiaşi mesaj. [105] Evanghelia presupune inculturaţia, fiind proclamată şi manifestându-se în situaţii şi în perioade concrete, adică într-un anumit context cultural. Orice context poate fi transformat de Evanghelie într-o energie extraordinară care să-l susţină pe om în drumul spre mântuire. De aceea este nevoie de o multitudine de forme şi expresii în procesul de propovăduire şi mărturisire a lui Hristos Cel veşnic. „Pentru ca Evanghelia să fie trăită în universalitatea ei, în orice loc şi în orice timp, fiecare popor, din orice zonă a

[104] „Final Report”, p. 186.
[105] „Final Report”, p. 183.

Terrei, este dator să o aprofundeze din nou, să o trăiască în cadrul oferit de propriile lui premise şi să o exprime prin vocea sa şi prin sufletul său. Fiecare naţiune este chemată să folosească, în asimilarea Evangheliei, tonul propriu, expresia sa specifică. Fiecare Biserică locală este datoare să ofere şi, de asemenea, să dezvolte valorile pozitive ale culturii locale respective, în acord cu specificul naţional, lingvistic şi rasial. Este datoare, de asemenea, să examineze critic, cu scopul purificării, acele elemente culturale care se opun demnităţii şi menirii umanităţii, aşa cum sunt acestea descoperite de Evanghelie. Concomitent, fiecare Biserică, fără a-şi pierde identitatea sa «locală», este datoare să-şi dezvolte «sobornicitatea», trăind în mod organic tradiţia, unitatea şi comuniunea cu «una, sfântă, sobornicească şi apostolească Biserică», Biserica trecutului, a prezentului şi a viitorului”.[106] Specificul fiecărui popor şi al fiecărei culturi în parte nu împiedică unitatea între popoare şi nici unitatea culturală. „Prin puterea Evangheliei, cultura devine un proces de transfigurare a lumii întregi, prin activarea tuturor posibilităţilor omului. Viziunea acestei continue epectaze este intensificată de aşteptarea eshatologică”.[107] În Dumnezeiască Euharistie toţi sunt uniţi tainic în Hristos, realizând o comunitate în iubirea de persoane.

În procesul propovăduirii mesajului evanghelic, creştinii ortodocşi trebuie să ţină cont de complexul schimbărilor ce s-au produs în ultima perioada în întreaga lume. „Una dintre cele mai mari probleme ale Bisericilor Ortodoxe în faţa lumii moderne este să înţeleagă ce înseamnă a fi Biserica lui Dumnezeu într-o societate pluralistă. Adică, în timp ce bisericile afirmă că Biserica există nu doar pentru

---

[106] †ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane,* p. 111.

[107] †ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane,* p. 116.

membrii lor, ci pentru salvarea tuturor, cum pot Bisericile Ortodoxe să-şi exercite rolul lor transformator într-o lume în care diferitele comunităţi religioase, rasiale, etnice şi culturale cer recunoaştere publică?”.[108] Dacă se analizează felul în care este privită modernitatea în diferite tradiţii religioase, se poate observa o diversitate de abordări ce pornesc de la acceptarea acesteia fără reţineri până la negarea importanţei ei pentru oameni, manifestată în negarea acceptării diversităţii sub toate aspectele. În aceste condiţii, dialogul rămâne singura posibilitate de a te face cunoscut aproapelui şi de a încerca să-l cunoşti cât mai bine. „Recunoaşterea faptului că o altă persoană, în ciuda diferenţelor ei, este o persoană umană genuină sau că viaţa unei comunităţi este o expresie a unei culturi particulare implică, în plus, faptul că recunoaştem în celălalt unele elemente comune ale umanităţii sau culturii comune”.[109]

În contextul multicultural şi plurireligios în care trăim, creştinismul este privit cu ostilitate în teritoriile cu populaţie necreştină, în ţările democrate este pus la egalitatea cu celelalte religii, în ţările cu tradiţie ortodoxă, ce încep să-şi piardă această calitate, se manifestă o nostalgie pentru timpurile trecute, iar în teritorii precum Asia şi Africa mediul de propovăduire se dovedeşte a fi adesea nefamiliar. „În toate aceste contexte, Biserica este provocată să înţeleagă teologic cum situaţiile particulare de viaţă şi mărturisire afectează înţelegerea creştină, aplicarea şi proclamarea transformatoare a Evangheliei”.[110] În aceste împrejurări, ortodocşii trebuie să ţină

[108] EMMANUEL CLAPSIS, *Orthodoxy in Conversation. Orthodox Ecumenical Engagements*, p. 127.

[109] EMMANUEL CLAPSIS, *Orthodoxy in Conversation. Orthodox Ecumenical Engagements*, p. 138.

[110] Fr. Dr. EMMANUEL CLAPSIS, „Gospel and Cultures – an Eastern Orthodox Perspective”, în: *Orthodoxy and Cultures. Inter-Orthodox Consultation on Gospel and Cultures, Addis Ababa, Ethiopia 19-27 January 1996*, p. 6.

cont de raportul dintre Evanghelie şi cultura specifică fiecărui teritoriu în care este propovăduită Vestea cea Bună. „În primul rând, trebuie întreprinse eforturi în vederea identificării acelor elemente culturale care sunt compatibile cu Ortodoxia, pe care comunitatea creştină poate construi o relaţie de coexistenţă şi cooperare cu «ceilalţi», sau probabil biserica locală poate să devină privată şi introvertită, practicând credinţa sa în linişte şi să aprecieze faptul că are libertatea să facă chiar şi asta. În societăţile unde toate comunităţile culturale şi grupurile religioase sunt libere să coexiste în pace cu «ceilalţi», Ortodoxia poate să critice relativizarea adevărului pe care o asemenea structură socială pare să-l adopte, dar trebuie în final să recunoască că un stat cu un asemenea tip de structură asigură libertatea care este necesară Bisericii şi altor comunităţi religioase şi culturale să existe şi să-şi practice credinţele lor”.[111] Situaţia diferă în teritoriile în care cultura de sorginte ortodoxă este pusă faţă în faţă cu transformările modernităţii şi pluralismului religios, devenind astfel nostalgică faţă de timpurile trecute.

Ţinând cont de aceste aspecte specifice fiecărei zone geografice, culturale şi religioase în parte, „relaţia Evangheliei cu diversele culturi ale lumii nu este doar o chestiune pe care mişcarea misionară mondială a ridicat-o pentru toate Bisericile creştine; este, de asemenea, o problemă pastorală semnificativă aceea că Bisericile Ortodoxe trebuie să studieze cu grijă felul în care întâmpină provocările situaţiilor culturale noi, care au nevoie de vindecarea și transformarea harului Evangheliei lui Dumnezeu”.[112] Astfel, propovăduirea învăţăturii Mântuitorului nostru Iisus Hristos către lumea necreştină trebuie să ţină cont de mai multe coordonate: creştinii, în relaţie cu adepţii altor

[111] Fr. Dr. EMMANUEL CLAPSIS, „Gospel and Cultures – an Eastern Orthodox Perspective”, pp. 6-7.

[112] Fr. Dr. EMMANUEL CLAPSIS, „Gospel and Cultures – an Eastern Orthodox Perspective”, p. 7.

religii, trebuie să manifeste o atitudine de pace şi iertare; trebuie să ţină cont şi de faptul că, în celelalte religii, se găsesc urme ale darurilor cu care Dumnezeu a binecuvântat pe toţi oamenii; în acest demers trebuie să se pornească de la chenoza Fiului lui Dumnezeu şi de la cuvintele Sale din Sfintele Scripturi, precum şi de la scrierile Sfinţilor Părinţi.

În demersul de a observa care este raportul dintre Evanghelie şi cultură în tradiţia ortodoxă un loc important îl ocupă *Prologul* Evangheliei după Ioan. Dacă *Facerea* începe cu crearea lumii[113], *Prologul* Evangheliei a patra pune la început Cuvântul.[114] Aceasta are o însemnătate majoră prin faptul că Fiul lui Dumnezeu nu este Mântuitorul unui suflet individual şi nici un creator de doctrină etică sau filosofică, ci este Mântuitorul întregii creaţii. Astfel, Biserica creştină nu este chemată să salveze indivizi umani, ci întreaga lume. „Deci, Cuvântul lui Dumnezeu, ca Logos, nu este vorbit doar de creştin. Misiunea creştină este o misiune a reînnoirii creaţiei, pentru că acelaşi Logos a fost Creator de la început şi acum vine iar în lume, ca Mântuitor, şi pentru că, pentru Dumnezeu, a vorbi şi a acţiona este acelaşi lucru”.[115] În acest demers trebuie să se pornească de la două idei esenţiale: Dumnezeu este diferit de creaţie, El fiind transcendent; în acelaşi timp, Dumnezeu este prezent în creaţie. Este vorba despre antinomia dintre transcendenţă şi imanenţă la care trebuie să se refere teologia creştină.

Pornind de la realitatea Întrupării Fiului lui Dumnezeu pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire, rezultă că nu este incompatibilitate între divinitate şi umanitate, Dumnezeu fiind nu doar în cer, ci şi pe pământ. Moartea lui Dumnezeu pe

---

[113] „La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul” (Facere 1, 1).

[114] „La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul” (Ioan 1, 1).

[115] JOHN MEYENDORFF, „Christ as Word: Gospel and Culture”, în: *International Review of Mission,* 74 (1985), p. 250.

cruce nu este un simplu eveniment, ci o transcendere a secularismului, evenimentul morţii fiind transformat într-un act sacramental. Întrupându-Se, Logosul divin ne-a dat puterea să depăşim evenimentele seculare şi chiar dacă acestea încă există, avem puterea de la Dumnezeu de a le transforma. Teologia Întrupării lui Dumnezeu pentru ca omul să devină „dumnezeu prin har" are implicaţii majore asupra raportului dintre Evanghelie şi cultură, dintre propovăduirea Veştii celei Bune şi primirea ei de toate neamurile pământului. Creştinii au o responsabilitate faţă de toţi oamenii, nu doar ca responsabilitate în problemele spirituale, ci pentru întreaga viaţă umană. Creştinii nu consideră că există ceva în creaţia lui Dumnezeu care să nu fie spiritual sau spiritualizat. Dumnezeu este Creatorul întregului Univers şi nimic nu poate fi legitimat ca fiind secular. Nimic din „creaţia veche" nu poate fi lăsat în afara „celei noi".[116]

Aceasta nu înseamnă însă că există vreo formă culturală ce poate să cuprindă întregul mister al Întrupării. Culturile secularizate actuale, care au exclus prezenţa *logoi*-ilor din creaţie, punând accent pe autonomia totală, sunt realităţi ale timpurilor moderne. Epoca în care trăim este asemănătoare celei greco-romane în care Sfinţii Părinţi s-au întâlnit cu realităţile lumii păgâne. „Desigur, sarcina noastră este mult mai dificilă, pentru că lumea cu care ne confruntăm este o lume *post-creştină*: ea pretinde că ştie normele creştine şi le respinge deliberat. Creştinismul şi-a pierdut noutatea într-un mod tragic: miroase a trecut reacţionar. O simplă reîntoarcere la vechea liturghie, la vechea artă, la vechea muzică este atât insuficientă în sine, cât şi poate conduce în viitor la compromiterea noului, a naturii creative a credinţei creştine".[117] În acelaşi timp, de multe ori o simplă întoarcere la trecut poate fi mai folositoare decât crearea unor noi forme de adaptare la prezent. Noile

[116] JOHN MEYENDORFF, „Christ as Word: Gospel and Culture", p. 256.
[117] JOHN MEYENDORFF, „Christ as Word: Gospel and Culture", p. 256.

realităţi în care trăim nu pot fi primite într-un mod necritic, ci trebuie adaptate la conţinutul Evangheliei creştine pentru a prezenta mesajul creştin într-un mod care ţine cont de Sfânta Tradiţie a Bisericii. „Deci, creativitatea creştină autentică necesită efortul selecţiei, al discernământului, precum şi curajul de a accepta lucruri noi”.[118] În transmiterea Evangheliei către oamenii ce trăiesc în teritorii cu realităţi culturale diferite, creştinul zilelor noastre trebuie să fie atât tradiţional, cât şi inovator, atât credincios, cât şi critic. „Tradiţia creştină autentică aminteşte şi păstrează trecutul, nu pentru că este trecut, ci pentru că este singura cale de a întâlni viitorul, de a ne pregăti pentru acesta”.[119]

Astfel, o caracteristică esenţială a Ortodoxiei este aceea că atunci când Evanghelia întâlneşte situaţii noi de viaţă în diferitele teritorii în care este propovăduită, în lumina provocărilor cu care se întâlneşte, se face apel la bogata Tradiţie a Bisericii. Totul se înfăptuieşte cu purtarea de grijă şi sub inspiraţia Duhului Sfânt Care menţine Biserica în adevăr şi unitate.[120] Pentru că Sfânta Tradiţie a Bisericii este un dar al Duhului Sfânt, teologii ortodocşi trebuie să se aplece cu atenţie asupra învățăturii evanghelice înainte de a răspunde noilor situaţii de viaţă. Trebuie să preia exemplul Bisericii apostolice care şi-a extins misiunea la neamuri, transmiţând Evanghelia în imagini şi simboluri pe care cei ce urmau să intre în Biserică puteau să le înţeleagă. Acesta a fost „spiritul de dialog” al apologeţilor continuat de ceilalţi Părinţi ai Bisericii de-a lungul secolelor, ajungându-se la o inculturaţie a Evangheliei în diferite teritorii geografice. A fost o depăşire a unei concepţii statice, păstrând în acelaşi timp şi legătura cu trecutul. Sfânta Tradiţie a fost mereu o modalitate de a proteja Scriptura

---

[118] JOHN MEYENDORFF, „Christ as Word: Gospel and Culture”, p. 256.

[119] JOHN MEYENDORFF, „Does Christian Tradition have a Future?”, în: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 26/3 (1982), p. 141.

[120] Ioan 16, 13-14.

împotriva „altei Evanghelii”, astfel că ortodocşii nu pot accepta o simplă analiză exegetică asupra Tradiţiei. Cultura nu poate fi văzută ca „o altă Evanghelie” sau „mărturisire”, ea trebuie să fie „convertită şi botezată” pentru a asuma Evanghelia. „Teologie contextuală (care nu poate fi considerată drept «sondaj de opinie») trebuie să se ocupe de sintaxa dintre Evanghelie şi cultură, asociindu-le într-un mod sacramental, nu într-un mod sincretist”.[121] În aceste condiţii, ortodocşii trebuie să analizeze raportul dintre Evanghelie, Tradiţie şi cultură.

În descrierea greşită a raportului dintre Evanghelie şi cultură, un punct important a fost reprezentat de folosirea şi înţelegerea eronată a cuvântului „tradiţie”. „Tradiţia acoperă un dublu proces: integritatea faţă de credința apostolică şi contextul cultural al acestei credinţe, adică receptarea ei de către o comunitate umană convertită la Hristos, inclusiv credinţa personală şi manifestarea culturală. De multe ori însă, lipseşte această dimensiune dublă”.[122] În cele din urmă, în stabilirea raportului dintre Evanghelie şi cultură trebuie să se pornească de la ideea că, pentru ortodocşi, această tipologie este a potrivirii realităţilor „într-un mod sacramental, nu într-un model sincretist”.[123]

Au existat şi încă există voci între teologii ortodocşi care idealizează perioada în care a avut loc întâlnirea dintre Creştinism şi elenism. Se merge şi mai departe şi se accentuează ideea că, începând de la această întâlnire, Biserica nu poate să propovăduiască Vestea cea Bună decât folosind termenii acestei întâlniri. Părintele G. Florovski susţinea,

---

[121] ION BRIA, „O nouă tipologie pentru sintaxa dintre Evanghelie şi Cultură: O Perspectivă Est-europeană”, în: ION BRIA, *Studii de misiune şi ecumenism*, p. 168. Pentru prima dată articolul a apărut în: *International Review of Mission*, 84, 334, 1995, pp. 273-283.

[122] ION BRIA, „O nouă tipologie pentru sintaxa dintre Evanghelie şi Cultură: O Perspectivă Est-europeană”, p. 173.

[123] ION BRIA, „O nouă tipologie pentru sintaxa dintre Evanghelie şi Cultură: O Perspectivă Est-europeană”, p. 168.

pornind de la teoria despre „elenismul creştin”, că această întâlnire are o valoare obligatorie şi permanentă, fiind parte din Biserică şi din teologie. În opoziţie cu aceste idei, comentând evenimentul Rusaliilor, Arhiepiscopul Demetrios al Americii de Nord afirma că Vestea cea Bună a fost exprimată într-o varietate de limbi. „Oricine recunoaşte legătura intimă dintre limbă şi cultură trebuie să recunoască de asemenea provocarea îndrăzneaţă a Rusaliilor: adevărul lui Hristos se poate întrupa nu doar într-un singur sistem cultural-lingvistic. Lucrarea Bisericii nu constă în a edifica o cultură globală unică, ci dimpotrivă, Împărăţia lui Dumnezeu creată de Sfântul Duh conţine multe limbi şi multe culturi”.[124] Prin urmare, nu se poate spune că în acţiunea de propovăduire actuală a Bisericii cei ce vor să îmbrăţişeze mesajul evanghelic trebuie să cunoască întreaga cultură antică greacă. Într-o altă perspectivă, trecerea neofiţilor spre botez prin iudaism a fost respinsă la Sinodul Apostolic din anul 50, astfel că nu se poate cere adoptarea unei anumite culturi de către cei chemaţi la Creştinism. Decizia luată la Sinodul de la Ierusalim în urma întâlnirii cu cei de alte culturi şi religii a dus la deschiderea Bisericii către „ceilalţi”[125] prin extinderea misiunii creştine către neamurile pământului. Revelaţia supremă ne-a fost dată de Mântuitorul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, transmisă şi păstrată prin purtarea de grijă a Duhului Sfânt. Înţelegerea revelaţiei rămâne un proces în derulare ce continuă în întreaga istorie. Orice întâlnire nouă între Evanghelie şi cultură deschide noi posibilităţi pentru ambele. „Acest lucru presupune că, în timp ce trebuie să fim fideli viziunii creştine, trebuie să fim deschişi posibilităţii că oricare «altă» cultură

[124] DEMETRIOS, Archbishop of America, „The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation”, p. 7.
[125] Fapte 15, 28-29.

oferă o nouă şi vitală înţelegere a credinţei creştine care, în cele din urmă, îmbogăţeşte universalitatea Bisericii”.[126]

Evanghelia trebuie transmisă într-un mod viu şi mereu nou. Acesta este ceea ce se numeşte „fenomenul inculturaţiei” ce se extinde odată cu misiunea. În aceste condiții, „putem pune următoarea întrebare: cu cât oare critica «antireligioasă» şi revendicările modernităţii ar fi mai neconforme cu nucleul adevărului evanghelic şi conştiinţa de sine a Bisericii decât categoriile gândirii antice grecești adoptate de teologia creştină? De ce conceptele şi categoriile filosofiei greceşti, precum cele menţionate anterior şi care în principiu au fost străine şi chiar contrare conştiinţei de sine a Bisericii, au putut să devină parte (*σάρκα, carne*) a teologiei, iar acelaşi lucru nu ar putea să survină şi în privinţa diverselor provocări şi priorităţi (πρόταγμα) ale modernităţii, fie că este vorba de omul conştient de sine şi de apariţia subiectului, fie de drepturile omului, raţionalism şi dezvrăjirea naturii, secularizarea societăţii (nu neapărat şi a Bisericii!) sau de scoaterea sferei publice (în primul rând a politicii) de sub influenţa religiei?”.[127]

De-a lungul timpului, un anumit fel de a face teologie a transformat tradiţia în tradiţionalism, în sensul în care totul se raportează la trecut, Ortodoxia fiind privită doar prin ochii perioadei bizantine, fără să se ţină cont de realităţile prezente. „În absenţa unei relaţii autentice, creatoare şi critice cu trecutul istoriei şi al culturii, considerând identice tradiţia şi conservarea, impregnaţi de un amestec contradictoriu de cult al vechiului şi de dor de Bizanţ, încremeniţi într-o concepţie care circumscrie Biserica la rolul unic de paznic şi garant al continuităţii naţionale şi culturale, izolaţi pe axa antitetică Orient-Occident, nu putem în consecinţă să articulăm un

[126] Fr. Dr. EMMANUEL CLAPSIS, „Gospel and Cultures – an Eastern Orthodox Perspective”, p. 21.
[127] PANTELIS KALAITZIDIS, *Ortodoxie şi modernitate. O introducere*, p. 103.

discurs teologic serios, să participăm de pe poziţii de egalitate şi în mod creativ la modelarea lumii contemporane”.[128] De multe ori, discursul ortodox a fost etnocentric, cu referire la trecutul teocratic, punctele de sprijin găsindu-se doar în perioada bizantină idealizată, fără prea multe legături cu problemele prezentului. Acesta este însă un discurs „care evită noul şi modernul, sau care le aduce pe acestea cu orice preţ în opoziţie radicală cu Vestea cea Bună a Împărăţiei, izolând-o pe cea din urmă în scheme culturale şi idoli ai altor epoci. Acest mod de a teologhisi continuă să ignore sau să devalorizeze activ expresia istorică, socială şi culturală a timpurilor noi, a modernităţii din care facem totuşi parte”.[129]

Nu se poate concepe o dezbatere despre raportul dintre Evanghelie şi cultură fără să se amintească de sfinţi, cei care au putut discerne adevăratul sens al Evangheliei. Un exemplu în istorie referitor la felul în care trebuie privit acest raport este oferit de misiunea Sfinţilor Chiril şi Metodie, cei care au tradus Biblia şi Liturghia în limba slavonă. Atunci s-a iscat o controversă puternică în sensul în care clerul german, cel care se îngrijea de păstrarea autentică a credinţei la popoarele slave, afirma că Scriptura poate fi citită doar în limbile greacă şi latină, controversă ce a precedat perioada Reformei protestante. Astfel, cei doi Sfinţi au creat „Biserica slavonă”, vehiculul prin care religia creştină a fost răspândită în lumea slavă. Deşi se vorbeşte despre metoda folosită de cei doi în transmiterea învăţăturii ortodoxe, sfinţii tesaloniceni s-au inspirat din tradiţia greacă în care au fost formaţi. Astfel, ei au crezut cu putere că învăţătura de credinţă „trebuie să devină încarnată (sau indigenizată) cu scopul de a produce fructe autentice ale

[128] PANTELIS KALAITZIDIS, *Ortodoxie şi modernitate. O introducere*, p. 35.
[129] PANTELIS KALAITZIDIS, *Ortodoxie şi modernitate. O introducere*, p. 36.

cooperării umane dinamice cu Dumnezeu pentru construirea unei societăţi creştine şi a unei culturi creştine”.[130]

În prezent, întâlnirea dintre Evanghelie şi cultură ridică în faţa teologilor ortodocşi contemporani noi provocări legate mai ales de problemele „neteologice” la care trebuie să răspundă în termeni teologici. Discuţiile actuale se referă la întrebări dificile referitoare la felul în care Evanghelia poate fi înţeleasă şi comunicată în diverse culturi cu şi prin mijloace nefamiliare pentru mulţi. Comunităţile culturale au potenţialul de a primi Evanghelia şi de a fi transformate de ea, deoarece Dumnezeu este omniprezent în lucrarea Sa prin Duhul Sfânt. Deşi culturile sunt diferite, ele sunt egale în faţa Lui. În procesul întâlnirii Evangheliei cu diferite culturi sunt evidenţiate elementele caracteristice ale fiecăreia, care sunt transformate de Vestea cea Bună, respingându-se totodată ceea ce contrazice planul lui Dumnezeu. „Teologia, cu rolul său mediator între credinţă şi cultură, are sarcina de a asista Biserica în evaluarea critică a întregului proces de conversaţie între Evanghelie şi cultură şi în dezvoltarea principiilor şi criteriilor de inculturaţie autentică care păstrează preaplinul tradiţiei iudeo-creştine”. [131] Mesajul universal al mântuirii tuturor în Hristos este cel care susţine legătura dintre istoricitatea Evangheliei şi diversitatea culturală. „Aprecierea pozitivă a tuturor culturilor este fundamentată teologic pe recunoaşterea faptului că Dumnezeu, prin dragostea Sa providenţială, continuă să susţină întreaga Sa creaţie, conducând-o la unitatea totală prin puterea Duhului Sfânt”.[132] Cele Trei Persoane ale Sfintei Treimi au lucrat împreună la crearea lumii. Duhul Sfânt este Cel Care susţine întreaga

[130] JOHN MEYENDORFF, „Christ as Word: Gospel and Culture”, p. 246.
[131] Fr. Dr. EMMANUEL CLAPSIS, „Gospel and Cultures – an Eastern Orthodox Perspective”, p. 9.
[132] Fr. Dr. EMMANUEL CLAPSIS, „Gospel and Cultures – an Eastern Orthodox Perspective”, p. 13.

creaţie, slava lui Dumnezeu fiind prezentă până la marginile pământului.[133]

Atunci când propovăduiau Evanghelia la toată făptura, creştinii identificau prezenţa Duhului Sfânt şi semnele Împărăţiei lui Dumnezeu în culturile respective şi porneau de la aceste realităţi pentru a transmite Vestea cea Bună la toată făptura. De aceea Sfinţii Părinţi au definit cultura lumii drept „pedagog către Hristos”. Misionarii creştini, care au urmat primei perioade în care s-a răspândit Evanghelia, căutau mai întâi semnele Împărăţiei lui Dumnezeu în culturile regiunilor în care ajungeau. Pornind de la aceste realităţi, ei propovăduiau şi ridicau Biserica lui Hristos pe o fundaţie deja existentă. „Mesajul Evangheliei vine ca o împlinire, iar nu ca o înlocuire radicală sau ca ceva adus într-un vacuum spiritual. Pentru acest motiv, teologia ortodoxă va insista că toţi oamenii – credincioşi și necredincioşi, creştini şi oameni ai altor credinţe – sunt creaţi după chipul lui Dumnezeu şi împărtăşesc în grade diferite valorile Împărăţiei. Oricine trebuie să vadă în fiecare existenţă umană chipul lui Hristos şi, pornind de aici, fiecare este chemat să meargă şi să lucreze împreună cu toţi oamenii cu bunăvoinţă care îşi manifestă speranţa şi determinarea lor pentru promovarea dreptăţii şi a păcii ca semne ale Împărăţiei. Istoria misionară ortodoxă timpurie oferă multe astfel de exemple”.[134]

Recunoaşterea faptului că Dumnezeu este prezent în lume este de o mare însemnătate în procesul răspândirii

---

[133] „Duhul lui Dumnezeu umple lumea, El cuprinde toate şi ştie orice şoaptă” (Înţelepciunea lui Solomon 1, 7); „Duhul Tău cel fără stricăciune este întru toate” (Înţelepciunea lui Solomon 12, 1).

[134] Fr. IOAN SAUCA, „The Pilgrimage of Justice and Peace. An Ecumenical Paradigm for Our Times: An Orthodox Viewpoint”, în: *The Ecumenical Review,* Vol. 66, Noumber 2, 2014, p. 176. „Şi Care, în veacurile trecute, a lăsat ca toate neamurile să meargă în căile lor, Deşi El nu S-a lăsat pe Sine nemărturisit, făcându-vă bine, dându-vă din cer ploi şi timpuri roditoare, umplând de hrană şi de bucurie inimile voastre” (Faptele Apostolilor 14, 16-17).

Evangheliei, deoarece lumea nu este locul răului ci, dimpotrivă, harul lui Dumnezeu poate fi descoperit în toate aspectele existenţei, el fiind lucrător.

Poziţia faţă de alte culturi este strâns legată de poziţia faţă de religiile necreştine. În acest sens, misionarii şi teologii din toate timpurile s-au raportat la felul în care Sfinţii Părinţi au privit celelalte religii, adoptând nu de puţine ori păreri contradictorii. Astfel, o teologie Ortodoxă asupra felului în care creştinii interacţionează cu adepţii altor religii şi ideologii este o temă de un real interes care aşteaptă încă dezvoltări viitoare. Fiind prezent în orice cultură, Dumnezeu este prezent şi în orice religie, creştinii trebuind să descopere urmele Lui în religiile lumii. Având această temelie trebuie să se lucreze la îmbogăţirea cunoaşterii Lui prin predică şi misiune, cu puterea adevărului ce vine de la Duhului Sfânt Care continuă să descopere unitatea tuturor pornind de la Întruparea Fiului lui Dumnezeu.

Pornind de la adevărul istoric după care toate culturile pot primi Evanghelia, se ajunge la ideea unei noi aprecieri a faptului că Evanghelia este comunicată şi primită diferit în fiecare cultură. Acesta este un semn al bogăţiei infinite a cuvântului evanghelic. „Modul dialectic de întâlnire dintre Evanghelie şi cultură este un schimb în ambele sensuri: de la Evanghelie spre cultură şi de la cultură spre Evanghelie. În această întâlnire Biserica va recunoaşte prezenţa lui Dumnezeu prin Duhul Său în anumite aspecte ale unei culturi particulare şi cu siguranţă va considera alte aspecte ale aceleaşi culturi ca fiind incompatibile cu preceptele de bază ale Evangheliei”.[135] Vestea cea Bună lucrează asupra oricărei culturi prin viziunea sa despre Împărăţia lui Dumnezeu care vine, provocând cultura respectivă să se elibereze de forţele răului şi de moarte, prin puterea Duhului Sfânt. Pe de altă parte, cultura, în întâlnirea cu Evanghelia, îşi poate recunoaşte propriile speranţe şi viziuni

[135] Fr. Dr. EMMANUEL CLAPSIS, „Gospel and Cultures – an Eastern Orthodox Perspective”, p. 17.

privind viaţa şi astfel poate accepta Evanghelia ca un dar ce o transformă. De asemenea îşi poate descoperi propriile rădăcini ale credinţei creştine. În acest fel se pot redescoperi rădăcinile adânci ale omului în general şi ale fiecărei persoane în parte. Există însă şi pericolul ca în urma întâlnirii dintre Evanghelie şi cultură să se ajungă la un mixaj în sensul în care s-ar renunţa la credinţa creştină în favoarea unei anumite forme culturale, un fel de sincretism al timpurilor noastre.

Trebuie totuşi să se facă o distincţie între inculturaţie şi sincretism. Sfinţii Părinţi au ocolit pericolul sincretismului religios în demersul lor de a propovădui credinţa creştină. Aceasta s-a întâmplat sub ocrotirea Duhului Sfânt. Sincretismul apare atunci când în învăţătura de credinţă apostolică sunt introduse elemente străine de învăţătura creştină. Dacă sincretismul poate şi trebuie să fie ocolit în procesul de propovăduire a învăţăturii creştine, inculturaţia este inevitabilă. Ea se referă la sădirea Evangheliei pe pământul unei culturi pentru a creşte la maturitate sub ocrotirea Duhului Sfânt, în vederea răspândirii Veştii celei Bune până la marginile pământului.[136]

Dispariţia graniţelor spaţiale şi temporale prin folosirea tehnologiei moderne nu conduce la ideea că specificul local îşi pierde din importanţă. Oamenii trăiesc în continuare în mediul local şi familiar, felul lor de viaţă (social, economic, politic, cultural, religios) întâlnindu-se cu forme noi care pot genera incertitudini şi dezamăgiri. De aceea este necesară o abordare serioasă a ceea ce reprezintă „inculturaţia" în viaţa omului contemporan. Privind în istorie la felul în care s-a răspândit Evanghelia până la marginile pământului, se pot observa numeroase momente în care au existat neclarităţi în felul în

[136] Fr. Dr. MICHAEL J. OLEKSA, „Evangelism and Cultures – Syncretism and Inculturation", în: *Orthodoxy and Cultures. Inter-Orthodox Consultation on Gospel and Cultures, Addis Ababa, Ethiopia 19-27 January 1996*, p. 38.

care a fost perceput raportul dintre Evanghelie şi cultură. „Este important de amintit faptul că Biserica a evoluat în istorie îmbrăţişând elemente din alte culturi şi religii, dar în acelaşi timp a rezistat să încorporeze sau să accepte anumite elemente din alte culturi, credinţe religioase sau filosofii”.[137] În procesul răspândirii Evangheliei, Biserica a luptat împotriva sincretismului de orice natură care ameninţa adevărurile de credinţă. Sincretismul ameninţă şi lumea contemporană, fiind, în acelaşi timp, un element caracteristic al societăţii globalizate în care trăim. În acest sens trebuie să se realizeze o adevărată teologie care să prezinte atât pericolele sincretismului, cât şi mesajul Bisericii într-o lume sincretistă ce stăpâneşte toate domeniile vieţii omului.[138]

În cele din urmă, prezenţa lui Dumnezeu în fiecare cultură, fie că este vorba de cele antice sau moderne, implică ideea că misionarii creştini nu aduc pe Dumnezeu nimănui prin activitatea lor din moment ce Dumnezeu este prezent peste tot. Dar o renunţare la adevărul că Mântuitorul nostru Iisus Hristos a adus revelaţia supremă ar fi o renunţare la unicitatea Creştinismului şi ar reduce credinţa creştină la o formă culturală ca oricare alta sau la un simplu sistem religios de valori. Recunoaşterea faptului că şi în alte culturi şi religii sunt urme ale prezenţei lui Dumnezeu nu reprezintă o renunţare la unicitatea mesajului creştin şi la faptul că Domnul nostru Iisus Hristos este „Calea, Adevărul şi Viaţa”.[139] Prin urmare, dacă trebuie să se traseze un raport strict, Evanghelia are mereu prioritate în faţa oricărei culturi mai vechi sau mai noi. Altfel există pericolul ca Evanghelie să se transforme în mai multe „evanghelii”, câte una pentru fiecare cultură în parte, devenind

---

137 EMMANUEL CLAPSIS, „The Challenge of a Global World”, p. 59.

138 Diac. Lect. Univ. Dr. ADRIAN BOLDIŞOR, „Locul sincretismului religios în Istoria religiilor şi pericolele lui pentru lumea contemporană”, în: *Mitropolia Olteniei*, Nr. 9-12, 2012, pp. 116-138.

139 Ioan 14, 6.

mai mult o aspiraţie a comunităţilor umane, iar nu mesajul dragostei lui Dumnezeu către toţi oamenii. De aceea este necesar să se fixeze criteriile inculturaţiei, adică ale urmărilor ce decurg din întâlnirea dintre Evanghelie şi culturile lumii. În aceste condiţii, orice expresie culturală a credinţei creştine trebuie să rămână unită cu celelalte expresii, conducând la o solidaritate în credinţă. Învăţătura evanghelică este transistorică şi transculturală prin natura ei. Aceasta înseamnă că felul în care Creştinismul a fost înţeles şi transmis în Biserica primară continuă să fie relevant şi să aibă semnificaţie existenţială pentru toţi oamenii, indiferent de contextele istorice în care trăiesc, îndată ce credinţa a ajuns la momentul inculturaţiei. O nouă expresie contextuală a Evangheliei trebuie să aibă aceeaşi orientare ca şi Tradiţia apostolică şi patristică. Ca act al Duhului Sfânt, o astfel de teologie îi determină pe oameni să experimenteze din ce în ce mai mult întâlnirea personală şi colectivă cu Dumnezeu. O teologie contextualizată devine o expresie autentică a Evangheliei atunci când este legată de viaţa doctrinară şi liturgică a Bisericii. Astfel se face legătura cu „cerul nou şi pământul nou” promise de Domnul nostru.[140]

[140] Apocalipsa 21, 1.

Ortodoxie, etnicitate şi naţionalism

Problema raportului dintre religie, etnicitate şi naţionalism nu este o temă nouă în discuţiile intercreştine şi interreligioase. În ultimul timp însă acest raport s-a transformat nu de puţine ori într-un adevărat conflict care a ajuns la cote alarmante, fiind influenţat şi de marile crize sociale, politice şi economice din lume. Deşi răspândirea conceptului de „naţionalism” este legată de secolul al XIX-lea, avându-şi rădăcinile în dorinţa creării unor state naţionale în urma dizolvării marilor imperii, momentul iniţial care a declanşat această etapă poate fi găsit în Revoluţia franceză de la sfârşitul sec. al XVIII-lea şi în urmările pe care le-a adus în lume.

De-a lungul timpului, cele mai multe probleme au pornit de la dificultatea definirii termenilor „etnicitate” şi „naţionalism” şi de la traducerea acestora în diferite limbi. Definiţiile şi interpretările care s-au dat au condus la neînţelegeri, aproape de fiecare dată fiind implicată şi componenta religioasă. În zilele noastre, problemele au escaladat mai ales după căderea blocului comunist, atunci când s-au format mai multe state independente în Europa de Est. Un astfel de moment a fost reprezentat de războiul din fosta Iugoslavie, în care elementele religios, etnicist şi naţionalist au ocupat un loc major. Astfel, privind în istorie, nu este lipsită de temei afirmaţia după care „în multe regiuni sângele relaţiilor tribale a fost mai puternic decât apa botezului”.[141]

În ceea ce priveşte lumea ortodoxă, această problemă a fost ridicată în secolul al XIX-lea, atunci când ţările din Balcani au discutat despre etnicitate şi naţionalism, ajungându-se

---

[141] THOMAS FITZGERALD, „Ethnic Conflicts and the Orthodox Churches. An Introduction”, în: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, p. 146.

adesea la adevărate dispute în jurul unităţii Bisericii.[142] După destrămarea Imperiului Otoman în sec. al XIX-lea, diferitele naţionalităţi s-au desprins în structuri politice, administrative şi religioase distincte. Împrumutând modelul occidental al relaţiei Biserică-stat în care Biserica era plasată sub autoritatea statului, naţionalismele secularizate au urmărit formarea unor Biserici locale care să fie sub puterea autorităţilor politice. Acest lucru s-a produs mai ales prin desprinderea diferitelor Biserici de sub autoritatea Patriarhiei de Constantinopol. Ceea ce a rezultat în urma modificărilor de la sfârşitul sec. al XIX-lea şi începutul celui următor a fost o împărţire a comunităţii ortodoxe în Biserici naţionale independente. În cele din urmă, religia nu a dezvoltat naţionalismul est-european, ci l-a întărit.[143]

În aceste condiţii, după destrămarea fostului Imperiu Otoman au apărut numeroase probleme în ţările nou create, majoritar ortodoxe, realitate ce tindea să afecteze unitatea creştinilor ortodocşi. Nu de puţine ori elementul religios a fost

---

142 GEORGES TSETSIS, „Etnicity, Nationalism and Religion”, în: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation,* p. 148.

143 DANIEL P. PAYNE, „Nationalism and the Local Church: The Source of Ecclesiastical Conflict in the Orthodox Commonwealth”, în: *Nationalities Papers,* Vol. 35, No. 5, 2007, p. 834. Majoritatea cercetătorilor recunosc faptul că felul în care s-a dezvoltat naţionalismul în Europa de Est este diferit de felul în care s-a dezvoltat în Vestul continentului. În Est, naţionalismul a devenit în primul rând o mişcare culturală, „un vis al savanţilor şi al poeţilor”, în timp ce în Vest „naţionalitatea” nu implică „naţiunea” ca atare, fiind un fel de argument împotriva legăturii dintre „naţionalitate” şi „stat”. Înţelegerea conceptului de „naţiune-stat” este diferită în Estul continentului decât în Vest, de aici conturându-se şi formula „naţionalism cultural-politic”. „Relaţia dintre religie şi naţionalism în Europa de Est este extrem de complexă şi îşi are rădăcinile în istoriile particulare ale diferitelor popoare. Rădăcinile acestei probleme sunt vestigiile înţelegerii bizantine a relaţiei dintre Biserică şi stat. Pentru bizantini, ideologia politică a pus semnul egalităţii între oameni, cetăţenie şi Creştinism” (p. 833).

folosit ca argument în dorinţa de a crea state naţionale independente, ajungându-se la o naţionalizare graduală a Bisericii Ortodoxe şi la dispute eclesiologice care sunt prezente şi în vremea noastră. Acest lucru se poate observa şi în faptul că a fost foarte greu să se convoace un mare Sinod ortodox la care să participe toate Bisericile Ortodoxe, deşi pregătirile durează încă din anul 1930, atunci când a avut loc *Întrunirea Comisiei Pregătitoare Interortodoxe*.

De-a lungul timpului s-au creionat mai multe argumentele folosite în descrierea pozitivă sau negativă a raportului dintre religie, etnicitate şi naţionalism, cu referire directă la unitatea eclesială. Sobornicitatea Bisericii nu trebuie să fie identificată şi redusă la o Biserică locală, restricţionată geografic, servind anumitor cauze nereligioase. Etno-naţionalismul, înţeles ca filetism, a fost condamnat ca erezie în anul 1872 de către Sinodul din Constantinopol la care au participat şi Patriarhii Alexandriei şi Antiohiei, precum şi Arhiepiscopul Ciprului. La acest Sinod s-a hotărât că naţionalismul sau etnofiletismul reprezintă o formă pervertită a sentimentului natural patriotic, fiind cel mai mare duşman al unităţii Ortodoxiei.[144] Acest Sinod a condamnat etnofilitismul ca erezie, identificându-l cu o formă denaturată ce se ascunde în spatele naţionalismului, reprezentând o idolatrizare a acestuia. De asemenea, Sinodul s-a opus organizării Bisericii pe temeiuri naţionaliste sau etniciste. Conştiinţa şi unitatea ortodoxă merg dincolo de clivajul etnicist şi naţionalist. „Ortodoxia va fi credibilă doar atunci când toate Bisericile Ortodoxe locale autocefale şi autonome vor fi capabile să vorbească *ca un singur trup, iar nu ca entităţi separate etnic sau naţional*".[145] Naţiunile există din grija lui Dumnezeu şi nicio religie sau ideologie nu poate înlocui sau distruge unitatea omenirii, atâta timp cât Dumnezeu „a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc, ca să locuiască

[144] GEORGES TSETSIS, „Etnicity, Nationalism and Religion", pp. 155-156.
[145] GEORGES TSETSIS, „Etnicity, Nationalism and Religion", p. 156.

peste toată faţa pământului, aşezând vremile cele de mai înainte rânduite şi hotarele locuirii lor”.[146]

Globalizarea este unul dintre elementele cele mai importante care au condus la articularea naţionalismelor locale şi identităţilor naţionale şi, în acelaşi timp, la apariţia rivalităţilor locale în Sud-Estul Europei. De asemenea, a condus la proliferarea statelor-naţiune ca modele de organizare, realitate ce nu presupune uniformitatea în formularea ideologiilor naţionale. Apariţia statelor naţionale în Sud-Estul Europei a urmat modelului occidental, conflictele etnice fiind consecinţa acestui proces, iar nu a aceea ce s-a înţeles prin teoria „ciocnirii civilizaţiilor” formulată de Samuel Huntington.[147] În argumentaţia politologului american şi a altor comentatori, conflictele din această zonă a Europei ar fi avut ca punct de plecare structura neo-orientală a statelor formate, reprezentând de fapt conflicte între civilizaţii (islamică *versus* ortodoxă *versus* occidentală). Astfel s-a formulat şi teoria după care noua eră mondială va fi una a conflictelor între civilizaţii.

Globalizarea este un proces al lumii contemporane ce pune accent pe anumite aspecte între care se remarcă şi noul discurs despre suveranitatea statală precum şi cel despre formele post-naţionale spre care tind diferite state ale lumii, prin realizarea de uniuni la nivel local şi internaţional. Fenomenul globalizării nu trebuie văzut ca aparţinând exclusiv secolului în care trăim, rădăcinile sale fiind adânc înrădăcinate în istorie.

În secolul al XIX-lea, populaţiile din Balcani au alternat între două opţiuni: naţionalitate şi cetăţenie, cele două realităţi nefiind opuse. În cele din urmă, în Balcani a câştigat naţionalitatea datorită dezvoltării societăţilor naţionale,

---

[146] Faptele Apostolilor 17, 26.

[147] VICTOR ROUDOMETOF, „Nationalism, Globalization, Eastern Orthodoxy. ‘Unthinking’ the ‘Clash of Civlization’ in Southeastern Europe”, în: *European Journal of Social Theory* 2 (2)/1999, pp. 233-234.

rezultate ale secularizării ce s-a răspândit odată cu Epoca Luminilor. Acum a început procesul prin care, pentru a construi naţiuni, s-a mers până la renunţarea la afilierea bisericească în favoarea afilierii naţionale. Astfel au apărut în Sud-Estul Europei Bisericile naţionale (Grecia 1832, Serbia 1832, Exarhatul din Bulgaria 1870). Începând cu acest secol, membrii unei Biserici au devenit echivalenţi cu membrii unei naţiuni, iar simbolurile religioase au devenit simboluri naţionale. Cu timpul, Patriarhatul de Constantinopol a devenit din ce în ce mai slab reprezentat. În aceste regiuni, naţionalitatea a devenit principiul fundamental al statelor naţionale, legitimând în anumite situaţii discriminările de orice natură. În aceste condiţii, minorităţile nu au mai fost recunoscute ca aparţinând naţiunii respective. Astfel au apărut disputele asupra supremaţiei naţionale a unor grupuri în defavoarea altora pentru anumite teritorii geografice. S-a recurs la implementarea unor modele organizatorice occidentale în contexte neoccidentale şi astfel se poate înţelege mai bine cum omogenitatea şi eterogenitatea au fost simultan rezultatele globalizării.[148]

În timpurile noastre au existat voci, începând cu Samuel Huntington, care au spus că în Bisericile Ortodoxe naţionalismul etno-religios, identitatea culturală şi statul au devenit piedici în calea pluralismului religios şi dezvoltării societăţii civile. În zonele în care ortodocşii sunt majoritari, anumiţi cercetători au văzut Bisericile naţionale ca păstrătoare ale naţionalismului etno-religios. În această interpretare se trece uşor cu vederea peste definirea conceptului de „biserică locală" şi peste locul şi rolul acesteia în cadrul relaţiilor intra-bisericeşti, precum şi peste legăturile ce există cu definiţiile care s-au dat „bisericilor locale" în Imperiul Bizantin. Problemele s-au accentuat şi mai

---

[148] VICTOR ROUDOMETOF, „Nationalism, Globalization, Eastern Orthodoxy. 'Unthinking' the 'Clash of Civlization' in Southeastern Europe", pp. 242-243.

mult după căderea comunismului şi după pătrunderea confesiunilor protestante şi a „noilor mişcări religioase” în Estul Europei. Ceea ce nu este luat în calcul în cadrul acestei critici este propria înţelegere a ceea ce Bisericile Ortodoxe înţeleg prin „biserică locală”, mai ales în cadrul relaţiilor inter-ortodoxe.[149]

În aceste condiţii, o analiză atentă a eclesiologiei este de mare importanţă în stabilirea raportului dintre Ortodoxie, etnicitate şi naţionalism.

Spre deosebire de anumiţi teologi care prezintă Biserica ca un organism ce înglobează toate părţile, diocezele şi parohiile, Bisericile locale existând doar ca manifestări ale universalităţii Bisericii întregi, păstrându-şi catolicitatea atâta timp cât rămân în comuniune cu centrul (exemplu preluat de la Biserica catolică), Nicolae Afanasieff a promovat ideea unei eclesiologii euharistice care vede preaplinul Bisericii lui Hristos în fiecare Biserică locală, cu accent pe legătura cu toate Bisericile locale surori. Acesta este modelul eclesiologic ce urmează învăţătura despre Sfânta Euharistie. După Afanasieff, modelul eclesiologic euharistic este mai vechi decât cel universalist. Important este însă ca acest model să nu se transforme într-unul naţional eclesiologic. [150] În această interpretare, eclesiologia euharistică ar fi prima formă în dezvoltarea ortodoxă eclesiologică după sec. al II-lea, perioadă în care Bisericile locale care s-au format prin activitatea misionară apostolică erau desemnate simplu doar prin numele locului. [151] Unitatea acestora s-a păstrat prin misiunea

[149] DANIEL P. PAYNE, „Nationalism and the Local Church: The Source of Ecclesiastical Conflict in the Orthodox Commonwealth”, p. 831.
[150] VLADIMIR LATINOVIC, „Local Church in the Global World. Orthodox Ecclesiology in the Age of Pluralism”, în: *Ecclesiology* 12 (2016), pp. 166-167.
[151] Faptele Apostolilor 13, 1.

apostolică, iar, după această perioadă, prin faptul că episcopii celebrau Euharistia împreună.

O altă etapă în dezvoltarea acestei eclesiologii a fost reprezentantă de realitatea de după Edictul de la Milano, în epoca Sfântului Împărat Constantin cel Mare şi a celorlalţi împăraţi creştini care i-au urmat. Împăratul Justinian a introdus aşa-numitul sistem al pentarhiei, prin care anumite biserici locale mai mici (dioceze) au fost grupate în cinci grupuri mai largi conduse de episcopii celor mai importante cinci scaune episcopale (Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia şi Ierusalim). Înţelesul actual al expresiei „biserică locală" se referă mai degrabă la o biserică regională decât la o simplă dioceză. Deşi aceste biserici nu pot fi numite „naţionale" în înţelesul actual al termenului, etapa în dezvoltarea eclesiologiei constituite prin unirea unor dioceze locale în unităţi mai largi reprezintă un prim pas în divizarea Bisericii, deoarece, în timp, aceste patriarhate şi-au dezvoltat propriile învăţături teologice, liturgice şi chiar sociale care au generat diferenţe între ele. Aceasta a fost o îndepărtare de la modelul eclesiologic euharistic şi a afectat Biserica ca întreg.[152]

A treia fază, numită şi „pre-naţională", a început odată cu activitatea misionară din Imperiul Bizantin din sec. al IX-lea şi a ţinut până în Evul Mediu. În această perioadă s-au remarcat mai ales misiunile de convertire a slavilor. Misionarii greci au folosit în propovăduire limba nativă a celor în mijlocul cărora era propovăduită Evanghelia, ajungând până la a crea un alfabet nou. Aceste Biserici noi erau sub jurisdicţia Bisericilor-mamă, dar aveau un mare grad de autonomie, ajungând în timp până la independenţă jurisdicţională, ca un preambul al caracterului naţional specific. În acea perioadă nu se putea vorbi de „biserici naţionale", deoarece înglobau mai multe naţiuni. Despre un naţionalism eclesiologic se poate vorbi mai

[152] VLADIMIR LATINOVIC, „Local Church in the Global World. Orthodox Ecclesiology in the Age of Pluralism", p. 169.

ales după Revoluţia franceză, atunci când au început să se formeze naţiunile. În acest sens, grupurile naţionale şi religioase au ajuns să coincidă în ţările ortodoxe, ajungându-se la înlăturarea celor de alte naţionalităţi sau religii. Membrii unei anumite Biserici Ortodoxe erau şi membrii unei anumite naţiuni, cea după care era denumită respectiva Biserică.

Acum a început să se folosească din ce în ce mai mult expresia „teritoriu canonic". La această situaţie s-au adăugat şi consecinţele pe care le-a adus fenomenul migraţiei, în urma căruia oamenii au ajuns în teritorii ce nu făceau parte din regiunile de unde plecaseră. Au apărut şi „bisericile emigrante" fără a-şi găsi însă propriile identităţi, membrii acestor Biserici Ortodoxe trăind alături de membrii altor Biserici Ortodoxe. „Răspunsul pe care aceştia l-au oferit fenomenului migraţiei şi globalizării a fost ceea ce putem numi «eclesiologie naţională globalizată». Acest răspuns a fost inadecvat".[153] În aceste condiţii, limitele „teritoriului canonic" au coincis cu limitele teritoriului naţional, făcând ca mai mulţi episcopi ortodocşi să ocupe acelaşi teritoriu, sau chiar acelaşi oraş, în funcţie de comunităţile lor.

În formularea acestor date s-a pornit de la argumentul etnicist, ajungându-se până la limitarea posibilităţii misiunii ortodoxe. Alte expresii care au fost folosite pornind de la aceste realităţi au fost legate de „rasismul eclesial" şi de „fundamentalismul ortodox", expresii cu un puternic caracter xenofob. În opoziţie cu aceste păreri stau hotărârile Sinodului din Constantinopol din anul 1872 care a condamnat ca erezie orice formă de etnofiletism prin care Biserica era definită pe principii etnice sau naţionaliste.

Nu se poate susţine ideea că toate aspectele eclesiologiei naţionale sunt negative. Bisericile Ortodoxe s-au integrat într-un mod pozitiv în structurile naţionale, ajungându-se la creşterea

[153] VLADIMIR LATINOVIC, „Local Church in the Global World. Orthodox Ecclesiology in the Age of Pluralism", p. 171.

credibilităţii lor. Astfel, diferite sondaje arată creşterea încrederii cetăţenilor în Bisericile Ortodoxe, mult mai mult decât alte instituţii ale statului. Eclesiologia naţională facilitează o anumită independenţă pentru fiecare Biserică locală şi echilibrează diferenţele. Ea permite păstrarea unităţii la nivel global în timp ce permite libera dezvoltare a individualităţilor la nivel local. Bisericile locale au fost încurajate să-şi aleagă proprii conducători, să-şi organizeze propriile structuri interne şi să-şi cultive o teologie specifică. De asemenea, şi-au putut dezvolta propriile practici devoţionale şi liturgice. Deciziile luate la nivel central în aceste biserici locale sunt mult mai apropiate de modelul democratic modern spre deosebire de modelul romano-catolic. În acest sens, participarea laicatului în luarea deciziilor este destul de semnificativă.

Actualul model eclesiologic ortodox se bazează pe o reţea de mici unităţi, diocezele, care au o anumită independenţă, având un efect pozitiv şi în procesul misiunii, chiar şi în lumea globalizată actuală care ridică pentru mulţi semne de întrebare asupra unităţii Ortodoxiei. „Exemplul ortodox de aplicare a regulilor universale în teritorii locale poate reduce această ameninţare. Faptul că Ortodoxia reuşeşte *ad extra* să fie globală şi, în acelaşi timp, să rămână locală *ad intra*, poate servi ca o mărturisire a faptului că este posibil să se realizeze globalizarea fără a se distruge cultura locală, identitatea, valorile şi tradiţiile naţiunilor particulare".[154]

Problema depăşirii elementelor negative din acest model de eclesiologie stă în rezolvarea raportului dintre diaspora şi dioceze, mai multe Biserici Ortodoxe cu episcopii lor existând în acelaşi teritoriu geografic, aspect ce se îndepărtează de eclesiologia euharistică. De multe ori se uită că „nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu

[154] VLADIMIR LATINOVIC, „Local Church in the Global World. Orthodox Ecclesiology in the Age of Pluralism", p. 178.

mai este parte bărbătească şi parte femeiască, pentru că voi toţi una sunteţi în Hristos Iisus”. [155] Se pune întrebarea dacă identitatea naţională nu subminează universalitatea eclesiologică şi dacă populaţia diasporei aparţine unei anumite naţiuni sau rămâne creştină şi ortodoxă.

Mitropolitul Ioan Zizioulas a preluat în scrierile sale acest model eclesiologic şi l-a corectat.[156] Astfel, Mitropolitul Pergamului, „studiind modul cum s-a menţinut şi s-a păstrat în perioada apostolică şi patristică identitatea între sinaxa euharistică şi Biserica locală, când s-a făcut trecerea de la Biserica dintr-un loc la Biserica episcopală sau dioceză, a criticat pe drept teoria lui Afanasiev, de a identifica parohia cu Biserica locală, întrucât aceasta este centrată pe episcop, pe când parohia transformă Biserica locală într-o unitate presbiterială. Deci, nu parohia, ci diocezele sau Bisericile episcopale trebuie să fie considerate Biserici locale, care sunt, după el, «*singurele organisme care pot fi numite Biserici din pricina Euharistiei episcopale*», şi nu patriarhiile şi Bisericile autocefale ca structuri canonice administrative. Deci Mitropolitul Zizioulas afirmă că «*în starea de confuzie teologică ce domneşte în Ortodoxie, numim în general Biserici locale, Bisericile autocefale*». La care adaugă că dioceza episcopală presupune existenţa unui sinod constituit din cel puţin trei episcopi, care hirotonesc şi instituie pe episcopul acelei dioceze şi în acelaşi timp că dioceza episcopală este şi ea o unitate canonică administrativă integrată într-o Biserică locală”.[157]

---

[155] Galateni 3, 28.

[156] Vezi: IOANNIS ZIZIOULAS, Mitropolit de Pergam, *Ființa eclesială*, Traducere Aurel Nae, Ed. Bizantină, București, 1996.

[157] †Dr. IRINEU POPA, Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei, *Biserica în actualitate sau actualitatea Bisericii*, Ed. Academiei Române, Bucureşti, 2018, p. 451.

Pornind de la aceste date, un aspect esenţial al eclesiologiei euharistice dezvoltată de Mitropolitul Zizioulas se referă la relaţia dintre Biserica locală şi alte Biserici locale. „În virtutea acestui fapt, Biserica este locală şi universală în acelaşi timp, pentru că, în Euharistie Îl are pe Mântuitorul Hristos întreg, dar nu separat, ci în comuniune cu celelalte Biserici locale, în baza unităţii de credinţă şi în Sfintele Taine. Zizioulas şi-a însuşit această învăţătură de la Sfântul Ciprian de Cartagina, după care, unitatea între Bisericile locale este unitatea episcopatului întreg: *Episcopatus unus este*. Prin urmare, numai episcopatul poate afirma egalitatea şi unitatea tuturor episcopilor, iar fiecare episcop în parte şi în comun este succesorul apostolilor şi face parte din Biserica una, sfântă, sobornicească şi apostolească”. [158] Contribuţia esenţială a Mitropolitului Zizioulas în discuţia cu privire la structura Bisericii primare se vede şi mai bine în faptul că „el a propus în locul termenului de «*eclesiologie euharistică*», care nu e cel mai potrivit, termenul de «*eclesiologia comuniunii*»”[159], deşi nici acest termen nu rezolvă cu adevărat problema.[160]

O altă abordare eclesiologică o oferă Pr. Dumitru Stăniloae[161], „printre puţinii teologi ortodocşi care n-a fost de acord cu *eclesiologia euharistică* a lui Afanasiev. Pentru clarificarea acestei teorii, teologul nostru a înfăţişat mult mai clar decât Mitropolitul Zizioulas slăbiciunile acestei învăţături, reuşind efectiv să facă o sinteză între hristologie şi pnevmatologie, lucru pe care nu l-a putut realiza Ierarhul

[158] †Dr. IRINEU POPA, Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei, *Biserica în actualitate sau actualitatea Bisericii*, p. 452.

[159] †Dr. IRINEU POPA, Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei, *Biserica în actualitate sau actualitatea Bisericii*, p. 452.

[160] Vezi: KALLISTOS WARE, „Orthodox theology today: trends and tasks”, în: *International Journal for the Study of the Christian Church*, Vol. 12, No. 2, 2012, pp. 115-116.

[161] Pr. Prof. D. STĂNILOAE, „Biserica universală şi sobornicească”, în: *Ortodoxia*, nr. 2/1966, pp. 167-198.

Pergamului. Aşa că părintele Stăniloae a pus în locul «*eclesiologiei euharistice*» şi al «*eclesiologiei comuniunii*» conceptul de «*sorbonicitate deschisă*»".[162] Teologul român „subscrie ideii unei plenitudini eclesiale a Bisericii locale, dar numai în cadrul Bisericii Universale. Atunci când Biserica locală menţine comuniunea şi aceeaşi credinţă cu toate celelalte Biserici locale este de la sine înţeles că este deplină şi nu-şi pierde caracterul ei eclesial. Numai o Biserică locală izolată de alte Biserici locale îşi pierde caracterul ei eclesial".[163] Când Părintele Stăniloae vorbeşte de sobornicitatea deschisă, el nu socoteşte în mod reducţionist că Euharistia este unicul nucleu al Bisericii „şi singura putere prin care Biserica rămâne ceea ce este şi totodată creşte şi înaintează înspre împărăţia eshatologică a lui Dumnezeu. Totodată, părintele consideră că nu numai comuniunea cu celelalte Biserici locale conferă unei Biserici locale atributul de Biserică întreagă sau deplină. Biserica este catolică, sobornicească, universală pentru că este Trupul tainic al Mântuitorului Hristos. În aceeaşi ordine de idei se înscrie şi gândirea despre atributele Bisericii, care nu sunt forme nominale, generale sau teoretice, ceea ce înseamnă că există numai o singură Biserică adevărată şi nu mai multe Biserici. Datorită acestui fapt, fundamentul şi modelul suprem şi absolut al Bisericii este Sfânta Treime. Deşi sunt trei Persoane, există totuşi un singur Dumnezeu, nu trei dumnezei. Tot astfel, deşi există multe Biserici locale, există o singură Biserică a Mântuitorului Hristos şi nu mai multe Biserici".[164]

---

[162] †Dr. IRINEU POPA, Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei, *Biserica în actualitate sau actualitatea Bisericii,* p. 453.

[163] †Dr. IRINEU POPA, Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei, *Biserica în actualitate sau actualitatea Bisericii,* p. 454.

[164] †Dr. IRINEU POPA, Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei, *Biserica în actualitate sau actualitatea Bisericii*, p. 454. În continuare, Mitropolitul Olteniei notează: „Trupul tainic al Domnului ca Biserică este locală şi universală. Aceasta arată că plenitudinea Bisericii locale nu rezidă, cum susţine Afanasiev şi Ioan Zizioulas, în fiecare celebrare euharistică,

Conceptul de „biserică locală" îşi are rădăcinile în înţelegerea eclesiologică din primele secole creştine. În perioada apostolică, Biserica din Ierusalim avea cea mai mare autoritate în faţa celorlalte comunităţi creştine. Astfel, în Noul Testament termenul „biserică" apare atât la singular, cât şi la plural, atunci când se vorbeşte despre un anumit teritoriu geografic. O biserică dintr-o anumită cetate a fost văzută ca o „biserică locală" având la conducere un episcop. Odată cu Imperiul Bizantin au apărut şi patriarhatele: Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia şi Ierusalim. Prima „biserică naţională" a fost cea a Armeniei în cadrul Regatului armean. Deşi la început nu a fost ceea ce se numeşte astăzi o „biserică naţională", rămânând sub autoritatea mitropolitului de Cezareea, la sfârşitul sec. al IV-lea s-a separat de acest scaun şi a devenit o Biserică cu un conducător numit „catholikos". Au urmat şi alte „biserici naţionale", aşa cum au fost cele din Rusia, Bulgaria şi Serbia. Toate acestea nu au fost „biserici naţionale" aşa cum a fost înţeles termenul mai târziu, deoarece ele includeau mai multe naţionalităţi între graniţele teritoriilor create, adoptând înţelegerea bizantină a termenului „ecumenic" (*oikoumene*). „Biserica Ortodoxă a fost şi este de totdeauna *oikumenică* adică universală, comună tuturor. Faptul că, în

considerată izolat. Pornind de la simplele episcopii locale, toţi preoţii care săvârşesc Sfânta Euharistie sunt în comuniune euharistică cu episcopul lor, care, la rândul său, este în comuniune cu toţi episcopii din Biserica universală. Cu toate acestea unitatea şi sinodalitatea Ortodoxiei trebuie să se menţină vie între întâi stătătorii acesteia. Chiar dacă unele Biserici Ortodoxe autocefale accentuează tendinţele etniciste, trebuie menţinută unitatea Trupului tainic al Domnului şi autoritatea patriarhului Constantinopolului de primul între egali. Desigur, şi Patriarhia Ecumenică trebuie să-şi lărgească sinodalitatea dacă vrea să nu-i fie contestată «*întâietatea*» de onoare. Trebuie subliniat faptul că unitatea este un dar divin, dar şi o lucrare ce trebuie îndeplinită cu osteneală. În acest context, poporul lui Dumnezeu are o responsabilitate covârşitoare, deoarece este apărătorul credinţei şi are îndatorirea să ceară Bisericilor mame o recunoaştere a dorinţei lor. Numai în felul acesta unitatea Bisericii poate veni atât de sus, cât şi de jos" (p. 460).

vremea aceea, Ortodoxia a fost legată strâns de elenism, nu este datorat spiritului grecesc, ci superiorităţii şi eficienţei mesajului evanghelic, care s-a răspândit prin mijlocirea Bizanţului în întregul imperiu. «*Concepţia potrivit căreia Ortodoxia înseamnă elenism sau, în cel mai bun caz, nu poate fi gândită fără elenism constituie o greşeală tragică care ne îndepărtează de adevărata semnificaţie a Ortodoxiei*». Mai mult, noi considerăm că Biserica mamă nu este Constantinopolul, ci Ierusalimul, Mama Bisericilor”. [165]

Conceptul de „biserică locală” s-a transformat radical începând cu sec. al XIX-lea, căpătând sensul de „biserică naţională”. În contextul formării statelor naţionale şi al obţinerii autocefaliei diferitelor biserici locale, în special pornind de la „schisma bulgară”, Sinodul din anul 1872 s-a întrunit şi a analizat problema naţionalismului sau „filitismului”. Problema dezbătută la acest Sinod nu s-a referit la legalitatea independenţei unei biserici, ci la crearea unei biserici pornind doar de la etnicitate. Patriarhia Ecumenică a exclus Biserica bulgară ca rezultat al şovinismului etnic, iar nu pentru stabilirea unei biserici separate. Sinodul a făcut o distincţie între „biserică locală” şi „biserică etnică”. Biserica locală îi cuprinde pe toţi credincioşii, indiferent de naţionalitate. A pune semn de egalitate între Biserică şi naţionalitate echivalează cu o distrugere a unităţii şi catolicităţii Bisericii, precum şi cu pierderea adevăratului înţeles de „biserică locală”.

Conceptul de „autocefalie” îşi are rădăcinile în dezvoltarea naţionalismelor din sec. al XIX-lea, conducând la neînţelegeri în ceea ce priveşte eclesiologia. Problemele din Biserica Ortodoxă odată cu creşterea naţionalismelor în epoca post-comunistă sunt, de fapt, echivalente cu vechea problemă a filetismului, având la bază o înţelegere greşită a eclesiologiei

[165] †Dr. IRINEU POPA, Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei, *Biserica în actualitate sau actualitatea Bisericii,* p. 459, nota 2043.

ortodoxe.[166] Trebuie însă subliniată şi întărită ideea că autocefalia, ca formă de conducere în cadrul Bisericii Ortodoxe „reprezintă rodul libertăţii şi al sinodalităţii pus în evidenţă de învăţătura Mântuitorului Iisus Hristos. Mai mult, autocefalia se opune categoric centralismului şi dominaţiei cezaro-papiste. Rolul ei a fost în perspectiva dezvoltării elementelor specifice ale Bisericilor surori. Dinamismul şi profunzimea spirituală s-a dezvoltat prin autocefalie, fără ca etniile să se îndepărteze de credinţa ortodoxă şi fără să diminueze însemnătatea sobornicităţii şi a rangului de *primus inter pares* al scaunului patriarhal ecumenic. Cu toate acestea, trebuie subliniat faptul că Biserica Ortodoxă, ca Biserică a lui Hristos, este supraetnică, refuzând orice act de filetism. În felul acesta dimensiunea sa umană şi lumească, ce priveşte administraţia şi nevoile sale materiale, nu pot şi nu trebuie să perturbe unitatea sa spirituală”.[167]

În analiza mai multor cercetători ai perioadei contemporane, modernizarea nu presupune obligatoriu şi secularizarea. Pe de altă parte, există o strânsă legătură între fenomenul globalizării şi renaşterea religioasă contemporană. Fenomenul globalizării a venit în atenţia oamenilor începând cu anul 1970, ca rezultat al unei crize financiare în lume. Astfel, dintr-un termen economic, globalizarea a devenit un fel de ideologie ce cuprinde toate sectoarele vieţii. Statul-naţiune şi-a pierdut din autoritate şi a devenit parte a unui sistem global, având mai multe centre locale de autoritate, încât totul apare ca un sistem global făcut din fragmente. Această recompunere la nivel global a fragmentelor nu urmează un anume tipar uniform. Fragmentarea socială a apărut la nivel local, fiind etichetată drept „glocalizare”. Astfel, în procesul

---

[166] DANIEL P. PAYNE, „Nationalism and the Local Church: The Source of Ecclesiastical Conflict in the Orthodox Commonwealth”, pp. 834-837.

[167] †Dr. IRINEU POPA, Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei, *Biserica în actualitate sau actualitatea Bisericii,* p. 459.

intern al globalizării, glocalizarea a condus la transnaţionalism furnizând condiţiile spaţiale necesare pentru construcţia unei identităţi transnaţionale. Aceste identităţi locale care sunt construite prin glocalizare sunt întărite de caracterul acceptat al identităţilor religioase şi naţionale care încearcă să reziste procesului de omogenizare al globalizării.[168]

Mişcările neo-fundamentaliste care au apărut în întreaga lume sunt urmări ale procesului globalizării şi ale modernităţii. În confruntările cu acestea, actorii religioşi neo-fundamentalişti au făcut o alegere conştientă prin afirmarea unei anumite tradiţii. În cadrul acestei acţiuni, neo-fundamentaliştii au optat pentru acele aspecte ale tradiţiei care le conveneau şi pe acelea ale modernităţii pe care urmau să le păstreze.[169] Astfel, cauza naşterii fundamentalismelor este reprezentată de modernitate şi de întreaga schimbare pe care a adus-o în toate sectoarele vieţii: relaţia dintre religie şi politică, dintre sacru şi profan, distanţarea societăţii şi a individului faţă de influenţa religioasă, noua abordare hermeneutică a Bibliei şi a textelor sacre, reexaminarea relaţiei dintre credinţă şi ştiinţă, reevaluarea naturii în ansamblul ei etc. Fundamentalismul este de neînţeles în afara contextului modernităţii, fiind o reacţie la aceasta. În ceea ce priveşte raportul cu aceasta, fundamentalismul este văzut ca o întoarcere la Dumnezeu şi la religie, acesta fiind discursul după evenimentele de la 11 septembrie 2001: „o întoarcere la Dumnezeu" şi „o întoarcere la religie".[170] În cele din urmă, aceste mişcări doreau să ia locul

---

[168] DANIEL PAYNE, „Orthodoxy, Islam and the «Problem» of the West: a Comparasion of the Liberation Theologies of Christos Yannaras and Sayyid Qutb", în: *Religion, State & Society,* Vol. 36, No. 4, 2008, p. 437.
[169] DANIEL PAYNE, „Orthodoxy, Islam and the «Problem» of the West: a Comparasion of the Liberation Theologies of Christos Yannaras and Sayyid Qutb", p. 438.
[170] PANTELIS KALAITZIDIS, „Orthodox Christianity and Islam: from Modernity to Globalization, from Fundamentalism to Multiculturalism and the Ethics of Peace", în: *Just Peace. Orthodox Perspectives,* pp. 202-203.

ideologiilor seculare, transformându-se ele însele în astfel de ideologii.

Biserica Ortodoxă a condamnat de-a lungul timpului ideologia rasistă de orice natură şi orice formă de fundamentalism. În istorie au existat şi cazuri când mişcările naţionaliste au condus la formarea de Biserici creştine definite în funcţie de etnicitate, ameninţând unitatea mesajului evanghelic prin conflicte şi diviziuni. Tendinţele naţionaliste au continuat să persiste şi să se accentueze, transformându-se în problema principală a Bisericilor Ortodoxe („blestemul Bisericilor Ortodoxe"). Însă această tendinţă nu este normativă pentru experienţa ortodoxă autentică. Bisericile Ortodoxe trebuie să lucreze împreună în vederea îndepărtării rasismului de orice fel, precum şi a fanatismului religios şi a fundamentalismelor.[171]

Etnicitatea rămâne un factor esenţial în societatea contemporană şi se reflectă în faptul că din ce în ce mai multe state devin multietnice. Adesea s-a mers până la punctul în care s-a propus adoptarea „asimilării" ca metodă de renunţare la etnicitate şi la caracteristicile acestui fenomen. Nu de puţine ori s-a trecut de la sensul iniţial pe care îl aveau termenii „etnicitate" şi „naţionalism" la înţelesuri ce includ în cote alarmante violenţa.

Din punct de vedere ortodox trebuie să se vorbească despre prezenţa lui Dumnezeu atât în fiecare persoană umană, cât şi în colectivităţi, chiar dacă acestea nu sunt religioase. Providenţa divină este prezentă în lume, Dumnezeu lucrând în istorie prin oameni. Diferenţele etnice sunt depăşite în Biserică, aşa cum spune Sfântul Apostol Pavel.[172] În acest context,

[171] His All Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW, *Encountering the Mystery. Understanding Orthodox Christianity Today*, pp. 196-197.

[172] „Dacă la baza existenţei Bisericii este Sfânta Treime, înseamnă că Biserica se poate organiza după principiul teritorial şi etnic. Este adevărat că

diferenţele nu sunt negate, ci depăşite. Naţiunile trebuie să devină conştiente şi să comunice între ele prin puterea primită de la Duhul Sfânt,[173] deoarece în Împărăţia lui Dumnezeu vom intra ca popoare. [174] În Biserică identităţile etnice devin relaţionale şi tind către un orizont în care diferenţele vor fi depăşite. Unitatea naţiunilor derivă din faptul că toate sunt creaţia lui Dumnezeu şi sunt destinate în existenţa lor să se mişte spre Dumnezeu. [175] Astfel, „diferitele naţiuni, religii, biserici creştine şi alte comunităţi culturale, religioase și rasiale trebuie să găsească căi de coexistenţă în acelaşi spaţiu şi timp, fără dominare, abuz sau conflicte violente, în timp ce rămân deschise posibilităţii ca în realităţile sociale noi, Dumnezeu să lucreze chiar dacă oamenii experimentează puterea morţii şi a asupririi”.[176]

Sfânta Liturghie reuneşte de fiecare dată pe credincioşii din fiecare loc unde ei locuiesc, fără să ţină seama de naţionalitatea şi originea lor etnică, lucru arătat şi de Sfântul Apostol Pavel care subliniază această realitate când zice: «*Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască, pentru că voi toţi una sunteţi în Hristos Iisus*». Cele spuse de Sfântul Apostol Pavel arată că Biserica universală, ca Trup tainic al Domnului, depăşeşte identitatea etnică, fără să neglijeze naţiunea care trebuie sfinţită şi transfigurată în cadrul Bisericii, iar Biserica să fie definită prin ea şi de ea” (†Dr. IRINEU POPA, Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei, *Biserica în actualitate sau actualitatea Bisericii*, p. 459).

[173] Faptele Apostolilor 2, 3-11.

[174] „Şi cetatea nu are trebuinţă de soare, nici de lună, ca să o lumineze, căci slava lui Dumnezeu a luminat-o, şi făclia ei este Mielul. Şi neamurile vor umbla în lumina ei, iar împăraţii pământului vor aduce la ea mărirea lor” (Apocalipsa 21, 23-24).

[175] „Şi a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc, ca să locuiască peste toată faţa pământului, aşezând vremile cele de mai înainte rânduite şi hotarele locuirii lor, Ca ei să caute pe Dumnezeu, doar L-ar pipăi şi L-ar găsi, deşi nu e departe de fiecare dintre noi” (Faptele Apostolilor 17, 26-27).

[176] EMMANUEL CLAPSIS, „Ethnicity, Nationalism and Identity”, în: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, p. 167.

De-a lungul timpului, diferenţele etnice au reprezentat atât oportunităţi în procesul promovării păcii, cât şi motive de antagonism şi conflict. În trecut comunităţile etnice coexistau în aceleaşi teritorii, în capitalele şi cetăţile diferitelor imperii.[177] Cu timpul, comunităţile etnice, religioase sau rasiale au trebuit să iasă din izolarea lor şi să participe la viaţa politică a cetăţilor. Când statutul etnic s-a întâlnit cu interesul politic, s-a născut naţionalismul, începând cu finalul sec. al XVIII-a şi culminând cu cel următor. Procesul globalizării a condus la întâlnirea diferitelor grupuri etnice, rasiale, culturale sau religioase care trebuie să trăiască în aceleaşi teritorii, având viaţa comună. În lumea globalizată post-modernă, grupurile etnice, religioase, culturale sau de altă natură, care înainte trăiau în izolare, nu au mai putut evita contactul reciproc.

Alături de fenomenul în care identităţile personale sau colective sunt corodate, se manifestă şi cel în care diferenţele sunt revitalizate şi încurajate. Deşi este paradoxal, globalizarea a condus la renaşterea naţionalismelor. „Bisericile recunosc importanţa mărturisirii dragostei lui Dumnezeu pentru lume ca o comunitate a Bisericilor lui Dumnezeu, în cooperare cu alţi oameni şi comunităţi de alte credinţe şi ideologii care au aceleaşi aspiraţii cu privire la viaţă şi lume”.[178] Contextul în

---

[177] „Creştinii nu se deosebesc de ceilalţi oameni nici prin pământul pe care trăiesc, nici prin limbă, nici prin îmbrăcăminte. Nu locuiesc în oraşe ale lor, nici nu se folosesc de o limbă deosebită, nici nu duc o viață străină (...). Locuiesc în orașe greceşti şi barbare, cum le-a venit soarta fiecăruia; urmează obiceiurile băștinașilor și în îmbrăcăminte și în hrană şi în celălalt fel de viață, dar arată o viețuire minunată şi recunoscută de toți ca nemaivăzută. Locuiesc în țările în care s-au născut, dar ca străini; iau parte la toate ca cetăţeni, dar pe toate le rabdă ca străini; orice țară străină le e patrie, şi orice patrie le e țară străină. (...) Sunt în trup, dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ, dar sunt cetăţeni ai cerului”. (*Epistola către Diognet*, V, 1-2, 4-5, 8-9, în: PSB, Vol. 1, *Scrierile Părinților Apostolici*, Traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979, pp. 339-340).

[178] EMMANUEL CLAPSIS, „Ethnicity, Nationalism and Identity”, p. 169.

care trăim ne obligă să reflectăm din punct de vedere teologic asupra identităţilor personale şi colective actuale în sensul în care religia şi, în mod deosebit Creştinismul, contribuie la creionarea acestor identităţi personale şi colective care sunt nu de puţine ori contradictorii. „Provocarea reală cu care noi, ca biserici, ne confruntăm nu este dacă lucrăm pentru pace, dreptate şi toleranţă în lumea prezentă, ci mai degrabă cum poate vocea lui Dumnezeu pentru pace, reconciliere, dreptate să devină mai puternică, mai tare şi mai uşor de tradus în acţiunile noastre, cum dorim noi să participăm la acţiunea continuă a lui Dumnezeu pentru salvarea lumii”.[179]

Pentru Ortodoxie, problema raportului dintre Biserică şi naţiune este complexă, deoarece membrii Bisericii sunt şi parte a naţiunii sau chiar toţi membrii naţiunii sunt şi membrii ai Bisericii. În acest sens, Biserica Ortodoxă trebuie să vorbească deschis despre învăţătura sa cu privire la eclesiologie, la naţiuni şi, nu în ultimul rând, la război. De cele mai multe ori conflictul etnic a pornit de la felul contradictoriu în care au fost înţelese aceste realităţi. Biserica, Trupul tainic al Domnului, este universală şi supranaţională.[180] Biserica, aşa cum este prezentată în Noul Testament, a fost clădită pe raportul, adesea conflictul, dintre naţional şi universal. Deşi nu a fost înţeleasă de liderii lui Israel[181], misiunea Domnului nostru Iisus Hristos a fost pan-umană, universală şi mesianică. Toţi oamenii sunt

---

[179] EMMANUEL CLAPSIS, „Ethnicity, Nationalism and Identity”, p. 170.

[180] „Căci nu este deosebire între iudeu şi elin, pentru că Acelaşi este Domnul tuturor, Care îmbogăţeşte pe toţi cei ce-L cheamă pe El” (Romani 10, 12); „Unde nu mai este elin şi iudeu, tăiere împrejur şi netăiere împrejur, bărbat, scit, rob ori liber, ci toate şi întru toţi Hristos” (Coloseni 3, 11).

[181] „Iar Caiafa, unul dintre ei, care în anul acela era arhiereu le-a zis: Voi nu ştiţi nimic; Nici nu gândiţi că ne este mai de folos să moară un om pentru popor decât să piară tot neamul. Dar aceasta n-a zis-o de la sine, ci, fiind arhiereu al anului aceluia, a prorocit că Iisus avea să moară pentru neam, Şi nu numai pentru neam, ci ca să adune laolaltă pe fiii lui Dumnezeu cei împrăştiaţi. Deci, din ziua aceea, s-au hotărât ca să-L ucidă” (Ioan 11, 49-53).

copiii lui Dumnezeu şi nicio naţionalitate nu poate deţine monopolul virtuţii şi sfinţeniei. Dumnezeu a chemat toate naţiunile să participe la Trupul tainic al Domnului, să fie cuprinse „într-una sfântă, sobornicească şi apostolească Biserică”. A-L limita pe Domnul nostru Iisus Hristos la unul sau mai multe grupuri etnice ar însemna a-L împărţi şi multiplica. Ar fi ca şi cum Hristos ar fi răstignit din nou.[182]

În era globalizantă în care trăim multe valori tradiţionale sunt supuse riscului de a dispărea. Unul dintre aceste riscuri este ca identitatea naţională să se piardă, fenomen ce conduce la dezvoltarea unui naţionalism din care răsare xenofobia şi excluderea inter-etnică, persecuţii şi diferite forme de violenţă. Creştinii nu trebuie să se sperie, deoarece fenomenul globalizării nu presupune şi dispariţia etnicităţii. Creştinismul se adresează tuturor oamenilor, mesajul evanghelic fiind un mesaj al unităţii. A renunţa la etnicitate înseamnă a renunţa la misterul persoanei umane şi al umanităţii în general. Biserica nu a tolerat niciodată ura inter-etnică ce conduce la fanatism şi rasism.

Pornind de la adevărul scripturistic pe care se bazează antropologia creştină[183], Biserica vede unitatea umanităţii ca fiind profundă şi adâncă, în timp ce diviziunile etnice sunt superficiale şi neesenţiale. Singura separaţie între naţionalităţi se găseşte în cuvintele Domnului Iisus Hristos: „Şi se vor aduna înaintea Lui toate neamurile, şi-i va despărţi pe unii de alţii precum desparte păstorul oile de capre”.[184]

În slujbele Bisericii sunt amintiţi sfinţi care au lucrat cu puterea lui Hristos la salvarea lumii, primind putere de la El. Astfel, alături de bogăţia istorică a Bisericii stau sobornicitatea

---

[182] Metropolitan JOHN of Korce, „Ethnic Conflicts and the Orthodox Church”, în: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, p. 178.

[183] „Şi a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc, ca să locuiască peste toată faţa pământului, aşezând vremile cele de mai înainte rânduite şi hotarele locuirii lor” (Faptele Apostolilor 17, 26).

[184] Matei 25, 32.

şi diversitatea ei, deoarece sfinţii vin din locuri, culturi şi perioade diferite, de peste tot de unde s-a răspândit Vestea cea Bună. Sfinţii sunt prezentaţi în icoane în contextul în care au trăit, având caracteristici personale. Celebrarea tuturor sfinţilor scoate în evidenţă faptul că Evanghelia trebuie să fie propovăduită în întreaga lume, dincolo de graniţele parohiale sau de cele ale unei biserici regionale. În această realitate se înscriu mai multe contexte culturale, începând cu epoca apostolică şi până în timpurile noastre. „Biserica este o comunitate de credinţă care aduce împreună persoane de culturi, naţionalităţi, rase şi limbi diferite. Este un profund pluralism în viaţa Bisericii, care este cu adevărat un trup întreg. Deci, Biserica nu trebuie să fie văzută ca un club etnic sau ca o afacere multinaţională”.[185] Biserica este comunitatea tuturor credincioşilor care sunt în comuniune cu Sfânta Treime.[186] Unitatea trupului nu este dată de limbă, de cultură sau de naţionalitate, ci este în Domnul nostru Iisus Hristos, Capul Bisericii.[187]

Creştinii ortodocşi întăresc ideea că există o identitate teocentrică a omenirii care îşi are bazele în adevărul scripturistic după care omul este creat „după chipul lui Dumnezeu”.[188] Dumnezeu este Tatăl tuturor, iar acest adevăr nu depinde de credinţa, de acţiunile sau de convingerile

---

[185] THOMAS FITZGERALD, „Ethnic Conflicts and the Orthodox Churches. An Introduction”, p. 140.

[186] „Iar voi sunteţi «seminţie aleasă, preoţie împărătească, neam sfânt», popor agonisit de Dumnezeu ca să vestiţi în lume bunătăţile Celui ce v-a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată, Voi, care odinioară nu eraţi popor, iar acum sunteţi poporul lui Dumnezeu; voi, care odinioară n-aveaţi parte de milă, iar acum sunteţi miluiţi” (I Petru 2, 9-10); „Iar voi sunteţi trupul lui Hristos şi mădulare (*fiecare*) în parte” (I Corinteni 12, 27); „Întru El, orice zidire bine alcătuită creşte ca să ajungă un locaş sfânt în Domnul, În Care voi împreună sunteţi zidiţi, spre a fi locaş al lui Dumnezeu în Duhul” (Efeseni 2, 21-22).

[187] „Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al cărui Mântuitor şi este” (Efeseni 5, 23).

[188] Facere 1, 26.

noastre, ci este înscris în actul creaţiei, fiind darul lui Dumnezeu. Creştinii împărtăşesc şi o altă legătură cu Hristos, stabilită prin Taina Sfântului Botez, prin care oamenii sunt uniţi cu El într-un mod personal mai profund, întărind astfel şi relaţiile cu ceilalţi oameni stabilite încă de la creaţie. „Ceilalţi diverşi factori care sunt parte a propriei identităţi umane, aşa cum sunt relaţiile interumane, precum rasa, naţionalitatea, genul, nu sunt distruse prin relaţia noastră cu Hristos. Ca parte a identităţii noastre, trebuie de asemenea să exprime relaţia noastră profundă cu Hristos. Pot fi transfiguraţi prin Hristos şi să contribuie la mântuirea noastră”.[189]

Orice desfigurare a factorilor care contribuie la identitatea personală îi poate transforma în idoli, care sunt legaţi de rasă, gen, limbă, cultură, etnicitate sau chiar de religie. [190] „Atunci când creăm idoli, identitatea noastră profundă de fii şi fiice ale lui Dumnezeu este distrusă. Idolatrizarea rasei, genului, etnicităţii, naţiunii, limbii, statusului cultural, banilor sau religiei ne poate conduce la consecinţe dezastroase, nu doar pentru propria identitate, dar şi pentru cei din jurul nostru. Crearea idolilor ne poate conduce uşor la rasism, sexism, şovinism, discriminare şi violarea drepturilor omului. Crearea idolilor de către persoane poate conduce la violenţă, război şi moarte”.[191] Dragostea faţă de o anumită naţiune nu presupune ura sau excluderea celorlalte. Atât dragostea, cât şi ura faţă de naţiune o pot transforma pe aceasta în idol.[192] Una din cele mai grave consecinţe ale acestui

---

[189] THOMAS FITZGERALD, „Ethnic Conflicts and the Orthodox Churches. An Introduction”, p. 141.

[190] Matei 23, 1-39; Marcu 2, 27; Ioan 5, 1-16.

[191] THOMAS FITZGERALD, „Ethnic Conflicts and the Orthodox Churches. An Introduction”, p. 142.

[192] Naţionalismul „e o boală care ne torturează de ani de zile. Bisericile Ortodoxe par blocate în acest spirit naţionalist. Şi mai ales diaspora ortodoxă, în Europa Occidentală, în Statele Unite etc. Se vorbeşte mult de un timp încoace de acest naţionalism, de nevoia de a depăşi acest

demers prin care se creează idoli este divizarea Bisericii, consecinţă a diferenţelor etnice şi culturale.

În acest sens, în Noul Testament un episod semnificativ este legat de întâlnirea Mântuitorului Iisus Hristos cu femeia samarineancă.[193] Chiar şi după gândirea multora din timpurile noastre, femeia samarineancă era de trei ori acuzată şi vinovată: era femeie, era samarineancă şi era adulteră. Conform gândirii iudaice, samarinenii erau într-un conflict de natură religioasă, dar şi etnică, cu evreii. Cu toate acestea, deşi nu ar fi trebuit să vorbească cu femeia, Iisus discută cu ea. Mântuitorul o percepe ca pe o persoană, dincolo de celelalte caracteristici individuale. În urma acestui dialog, femeia acceptă adevărul că interlocutorul este Mesia pe Care şi poporul din care făcea ea parte Îl aştepta, exemplul său fiind urmat şi de conaţionali. Sfinţii Apostoli au fost surprinşi de această întâmplare, semn că încă nu au înţeles mesajul universal al Domnului. Ei au fost uimiţi de faptul că Mântuitorul Iisus Hristos a vorbit cu o femeie samarineancă. Învăţătorul lor depăşea astfel barierele impuse de mândria etnică, de sexism sau de o parte din cultura acelor vremuri.

naţionalism. Da, e o boală, e o erezie, dacă vreţi, condamnată de un sinod panortodox din secolul al XIX-lea. Dar permiteţi-mi, vă rog, să insist asupra faptului că nu trebuie să ideologizăm antinaţionalismul, cum se ideologizează naţionalismul. Pentru că riscăm să facem din Ortodoxie o ideologie internaţională. Pe mine însă nu mă interesează o Ortodoxie care e o ideologie internaţională. Ceea ce mă interesează e o Ortodoxie ca experienţă a poporului meu şi a altor popoare; o experienţă concretizată în arta populară, în atitudinile cotidiene ale poporului, în toate amănuntele vieţii de zi cu zi. Adică avem nevoie de un trup popular pentru a întrupa adevărul Bisericii. Altfel riscăm să creăm o ideologie. În această perspectivă, insistenţa asupra priorităţii poporului, a unui popor concret, are o anumită importanţă. În amândouă cazurile boala e ideologia – ca naţionalism sau ca internaţionalism” (CHRISTOS YANNARAS, *Ortodoxie şi Occident*, Text îngrijit de Iulian Nistea, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1995, pp. 25-26).

[193] Ioan 4, 1-42.

Pornind de la această întâmplare, trebuie spus că Evanghelia distruge idolii, adresându-se tuturor oamenilor, indiferent de aceste îngrădiri. Ea schimbă stereotipurile şi prejudecăţile tuturor culturilor, continuând să provoace zi de zi. Astfel, Biserica, Trupul tainic al Domnului, nu este doar o comunitate care proclamă Evanghelia, ci trăieşte şi răspândeşte mesajul în mijlocul omenirii. Ea lucrează la reconcilierea întregii societăţi.

În Biserică nu există graniţe rasiale sau de altă natură, ea întinzându-se în întreaga lume, până la marginile pământului. În acelaşi timp, Biserica este locală pentru că este în relaţie directă cu anumite persoane. Catolicitatea nu poate fi separată de realitatea sfinţeniei, vindecării, reconcilierii şi virtuţii. Nu trebuie trecută cu vederea strânsa legătură ce există între propovăduirea adevărului, slujirea „în duh şi în adevăr”[194], şi trăirea în virtute. În Sfânta Liturghie creştinul trăieşte cu adevărat cuvintele: „Să ne iubim unii pe alţii....”, ceea ce reflectă strânsa relaţie ce există între credinţă şi dragoste, între dragostea faţă de Dumnezeu şi dragostea faţă de aproapele.

Rămânând o temă de actualitate ce a trezit de-a lungul timpului multe controverse, problema raportului dintre Ortodoxie, etnicitate şi naţionalism, cu aplecare atentă asupra problemelor autocefaliei, diasporei şi etnofilitismului, a fost abordată şi la Sfântul şi Marele Sinod din Creta din anul 2016: „Biserica Ortodoxă exprimă unitatea şi universalitatea (sobornicitatea) ei în cadrul Sinodului. Sinodalitatea îi pătrunde organizarea (structura), modul ei de luare a deciziilor şi îi determină drumul. Bisericile Ortodoxe Autocefale nu reprezintă o confederaţie de Biserici, ci Biserica cea Una, Sfântă, Universală (Sobornicească) şi Apostolică. Fiecare Biserică locală, aducând Sfânta Euharistie, reprezintă prezenţa şi manifestarea Bisericii celei Una, Sfântă, Universală (Sobornicească) şi Apostolică la nivel local. În privinţa Diasporei Ortodoxe din diferite ţări din

---

[194] Ioan 4, 23-24.

lume, a fost hotărâtă continuarea funcţionării Adunărilor Episcopale, până la aplicarea rigorii canonice (acriviei). Aceste Adunări se compun din episcopii canonici, desemnaţi de fiecare Biserică Autocefală, care continuă să fie supuşi respectivei Biserici. Funcţionarea consecventă a Adunărilor Episcopale asigură respectarea principiului ortodox al sinodalităţii”.[195]

[195] „Mesajul Sfântului şi Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe”, <http://basilica.ro/mesajul-sfantului-si-marelui-sinod-al-bisericii-ortodoxe/>, accesat: 30.11.2018.

Ortodoxia şi drepturile omului

Între documentele internaţionale în care sunt tratate drepturile universale ale omului, cel mai important rămâne *Declaraţia Universală a drepturilor omului*, adoptată de Adunarea Generală a ONU la 10 decembrie 1948.[196] De o mare însemnătate sunt şi *Declaraţia americană* de la 1776 şi *Declaraţia despre drepturile individului şi cetăţeanului conform Adunării Naţionale Franceze* din anul 1789. Toate aceste Declaraţii reglementează relaţiile dintre oameni în ceea ce priveşte viaţa în comunitate, accentuând separaţia care s-a realizat în timp între aspectul social al vieţii şi cel religios. Astfel, formularea drepturilor omului, aşa cum sunt consemnate astăzi, s-a îndepărtat de concepţia religioasă asupra omului ca fiinţă creată de Dumnezeu după chipul Său şi care tinde spre asemănarea cu El. Nu de puţine ori, religia a fost îndepărtată din formularea drepturilor omului, pornind de la separarea dintre sacru şi profan, o realitate de la sine înţeleasă pentru lumea postmodernă contemporană. „În plus, există o diferenţă netă în ceea ce priveşte mijloacele şi profunzimea aspiraţiilor: declaraţiile urmăresc impunerea aplicării principiilor lor sub o formă legislativă, de constrângere politică. Mesajul creştin se adresează minţii şi conştiinţei prin intermediul persuasiunii şi al credinţei. Declaraţiile accentuează în mod fundamental conformarea exterioară, în timp ce Evanghelia insistă asupra consimţământului interior, asupra renaşterii şi transfigurării duhovniceşti. În consecinţă, orice tentativă de considerare a drepturilor omului din

[196] „Declarația universală a drepturilor omului”, <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/rum.pdf>, accesat: 04.12.2018.

perspectivă ortodoxă este datoare să menţină explicită conştiinţa acestor perspective diferite”.[197]

Deşi au baze filosofice diferite, aceste Declaraţii sunt asemănătoare în ceea ce priveşte esenţa formulării lor. „Drepturile «omului» au fost juxtapuse peste drepturile «divine» ale monarhiei, recipientele tradiţionale ale patronajului Bisericii. Acesta a fost un motiv major pentru care învăţătura romano-catolică şi cea ortodoxă, precum şi o mare parte din învăţătura protestantă de pe continentul european au respins noţiunea de drepturi ale omului, subliniind în schimb îndatoririle omului”.[198] Atitudinea de respingere a felului în care sunt formulate drepturile omului porneşte de la faptul că este importantă nu numai respectarea lor, ci şi responsabilităţile pe care le presupun, acestea nefiind drepturile anumitor persoane, ci ale tuturor oamenilor.

De-a lungul timpului, problema formulării şi respectării drepturilor omului a devenit una de interes internaţional. Promulgând *Declaraţia* în anul 1948, ONU a realizat o strânsă legătură între dezideratul instaurării păcii mondiale şi cel al apărării drepturilor naturale. Se accentua legătura umană şi egalitatea, toţi oamenii, indiferent de religia căreia îi aparţineau, având aceleaşi drepturi. Drepturile omului astfel formulate se doresc a fi recunoscute ca universale, având caracteristici comune: sunt inviolabile, susţin libertatea, proclamă egalitatea şi presupun coparticiparea oamenilor în luarea deciziilor. În ultimul timp s-au înmulţit şi organizaţiile care promovează apărarea drepturilor omului atât la nivel naţional, cât şi internaţional. Pentru mişcarea generală ce cuprinde astfel de organizaţii din diferite teritorii de pe glob, *Declaraţia Universală a Drepturilor Omului* rămâne

[197] †ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, p. 62.

[198] ERICH WEINGÄRTNER, „Human Rights”, în: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, p. 548.

manifestul esenţial, fiind completată cu alte declaraţii, convenţii sau legi necesare pentru o mai bună înţelegere şi respectare a lor.

Drepturile omului trebuie puse şi interpretate în legătură cu sintagma „drepturi naturale”, ce are două caracteristici esenţiale: drepturile omului sunt drepturi morale universale şi trebuie respectate din motive raţionale, adică trebuie să aibă o raţiune morală comună; drepturile omului nu trebuie să fie dependente de o situaţie particulară (istorică, socială sau de altă natură) şi nici de vreun angajament instituţional sau social cunoscut în prezent. Disputa actuală în legătură cu drepturile omului este dacă se poate vorbi de un bine comun uman care a generat în istorie drepturile omului. Faptul că acestea sunt interpretate ca drepturi naturale asigură legătura cu o gândire morală autentică şi cu faptul că binele uman este liber de orice discuţie istorică care ţine cont doar de caracteristicile timpului în care se manifestă.[199]

Există în prezent voci ce contestă ideea că drepturile omului sunt drepturi naturale, deoarece în *Declaraţia Universală a Drepturilor Omului* sunt amintite doar câteva drepturi generale. Drepturile naturale trebuie să fie atribuite tuturor fiinţelor umane din întreaga istorie, ceea ce nu corespunde cu numărul drepturilor consemnate în această *Declaraţie*. De asemenea, felul în care sunt formulate drepturile omului evidenţiază o puternică tentă politică care stă sub semnul timpurilor în care trăim. Obiecţiile aduse au în vedere faptul că trebuie abandonată ideea după care drepturile omului sunt nesfârşite dintr-o anume necesitate. Ele aparţin tuturor oamenilor prin faptul că nu sunt restricţionate temporal, aşa cum nu de puţine ori se prezintă în lumea modernă

[199] JOHN TASIOULAS, „Human Rights, Legitimacy, and International Law”, în: *The American Journal of Jurisprudence,* Vol. 58, No. 1 (2013), pp. 2-3.

actuală.[200] Drepturile omului nu trebuie să privească doar societăţile democratice liberale, ci să fie drepturi umane internaţionale, care să se refere la toate societăţile, indiferent de componentele politice, sociale, economice sau de altă natură. Drepturile omului nu sunt respectate mereu în ţările care le-au adoptat şi cu atât mai puţin în cele care nu au semnat tratatele internaţionale existente. Protejarea drepturilor omului rămâne astfel o problemă de moralitate ce ridică multe semne de întrebare şi răspunsuri diverse.[201]

În sintagma „drepturile omului" se distinge o accentuare a individualităţii prin faptul că se face referire la existenţa individuală ce are drepturi, ce se poate transforma şi într-o barieră a lor. De asemenea, se referă la un cod de legi (contract social) ce presupune existenţe individuale. Protejarea acestor drepturi a devenit un simbol al lumii actuale ce defineşte modernitatea începând cu Secolul Luminilor. Astfel, respectarea drepturilor omului şi avântul pe care l-a luat tehnologia în epoca contemporană reprezintă principalele caracteristici ale civilizaţiei în care trăim.

În cartea *Ciocnirea civilizaţiilor*, Samuel Huntigton condamna societăţile dezvoltate pe baze ortodoxe că nu sunt capabile să asimileze principiile de protecţie a drepturilor omului şi că nu se pot adapta unei lumi pluraliste. Într-adevăr, Ortodoxia se opune ideii că toată colectivitatea înseamnă societatea ca sumă a unor indivizi. Aceasta nu este o sumă aritmetică care ignoră existenţa umană. Istoria Ortodoxiei consemnează respectarea drepturilor omului în tradiţia sa. Cu toate acestea, ea nu poate fi de acord cu felul în care sunt privite drepturile omului în timpurile noastre, deoarece această

---

[200] JOHN TASIOULAS, „Human Rights, Legitimacy, and International Law", p. 8.

[201] CHRISTOS YANNARAS, „Human Right and the Orthodox Church", în: *The Orthodox Churches in the Pluralistic World. An Ecumenical Conversation,* p. 83.

paradigmă modernă se bazează pe egocentrismul uman. Ortodoxia susţine, dimpotrivă, o viziune a comuniunii bazată pe protejarea adevărului existenţei umane şi pe autenticitatea omului creat de Dumnezeu din iubire.[202]

De-a lungul timpului s-au formulat şi alte păreri critice asupra felului în care Biserica Ortodoxă se poziţionează faţă de problema drepturilor omului. Toate aceste voci au în vedere neimplicarea activă, conform modelului occidental, în rezolvarea diferitelor situaţii ridicate de nerespectarea anumitor drepturi în teritorii diferite de pe glob. În formularea acestor teorii se porneşte de la faptul că drepturile omului, aşa cum sunt cunoscute astăzi, au o puternică notă europeană, fapt remarcat şi nu de puţine ori contestat de alte societăţi. Aceste drepturi sunt mai degrabă creaţia Europei Occidentale, iar idei precum „individualism”, „drepturi individuale” sau „pluralism”, care circulă şi în Europa de Est, sunt privite în mod critic de cei ce doresc să se integreze în structurile occidentale. Se ridică întrebarea dacă moştenirea religioasă specifică Estului Europei este compatibilă cu individualismul caracteristic Vestului continentului. Nu de puţine ori, atunci când s-a discutat despre o abordare religioasă a drepturilor omului, cercetătorii s-au aplecat asupra majorităţii tradiţiilor religioase din lume, ignorând poziţia Bisericii Ortodoxe şi felul în care aceasta vede relaţia cu statul.[203]

Ideea „individualismului radical”, aşa cum este formulată şi promovată începând cu secolul al XVII-lea, a produs o transformare radicală în toate sectoarele vieţii, o ruptură faţă de abordarea tradiţională şi, în cele din urmă, o nouă ontologie şi epistemologie.[204] Nu de puţine ori această

---

[202] CHRISTOS YANNARAS, „Human Right and the Orthodox Church”, p. 89.

[203] ADAMANTIA POLLIS, „Eastern Orthodoxy and Human Rights”, în: *Human Rights Quarterly*, Vol. 15, 1993, pp. 339-340.

[204] ADAMANTIA POLLIS, „Eastern Orthodoxy and Human Rights”, p. 340.

abordare a intrat în conflict cu tradiţiile religioase din lume deoarece nu avea în vedere realitatea păcatului. Din punct de vedere ortodox, atunci când se tratează problema drepturilor omului, se porneşte de la conceptul de „persoană”, înţeles diferit în catolicism şi protestantism. În definirea persoanei nu există nicio urmă de individualism, persoana fiind parte constitutivă a Bisericii, trupul tainic al Domnului, Capul fiind Însuşi Mântuitorul Iisus Hristos.

Începând cu secolul al XVIII-lea s-a dezvoltat o nouă teorie, numită „naţionalism”. Regulile politice nu au mai depins de dreptul divin, ci de principiile naţionalismului, acesta devenind principala sursă justificativă a creării statelor. În aceste condiţii, oamenii au început să nu mai fie loiali religiei, ci naţiunii. Odată cu dispariţia monarhiilor nu s-a mai vorbit despre dreptul divin, ci despre drepturile individuale, creaţia politicii statului-naţiune, mai ales după Revoluţiile din America şi Franţa şi după destrămarea imperiilor existente. Astfel, secularizarea societăţii a alterat rolul Bisericilor creştine în Occident, religia, înlocuită de naţionalitate, trecând în sfera privată a omului. În cele din urmă, în lumea occidentală Bisericile nu s-au mulţumit cu rolul ce li s-a acordat, ci s-au implicat activ în viaţa de zi cu zi a credincioşilor, cu influenţe puternice în ceea ce priveşte problemele seculare.[205]

Una dintre diferenţele esenţiale dintre civilizaţiile vestice şi cele estice, care are urmări şi asupra felului în care sunt înţelese drepturile omului, este aceea că în Occident s-a instaurat o separaţie aproape radicală între stat şi Biserică, pe când în Răsăritul Ortodox acest lucru a fost greu de imaginat. Istoria Ortodoxiei arată că, de-a lungul timpului a existat o relaţie simbiotică şi interdependentă între stat şi Biserică. Chiar şi în epoca modernă şi contemporană nu se poate vorbi de o ruptură totală între acestea în ţările cu tradiţie Ortodoxă, relaţie

---

[205] ADAMANTIA POLLIS, „Eastern Orthodoxy and Human Rights”, pp. 345-346.

care a primit în istorie numele de „cezaropapism”. De asemenea, în lumea Ortodoxă există o fuziune între religie şi naţionalitate astfel încât a fi de o anumită naţionalitate a însemnat a fi ortodox, ajungându-se ca în Balcani crearea statelor naţionale să conducă la conflicte între ţările cu tradiţie ortodoxă. Aceasta este una dintre cauzele pentru care nu a fost posibilă o abordare critică a regimurilor politice.[206] Adesea aceste lucruri au fost interpretate ca atacuri la adresa drepturilor individuale, deoarece, pentru lumea contemporană, a fi de o anumită naţionalitate este mai important şi uneşte anumite grupuri de oameni mai mult decât apartenenţa la aceleaşi tradiţii religioase.

Descentralizarea ce a avut loc în sânul Bisericilor Ortodoxe nu a avut ecoul pe care l-a avut în lumea occidentală. În ceea ce priveşte desfăşurarea de acţiuni în vederea respectării drepturilor omului, în Biserica Ortodoxă nu s-au format mişcări care să militeze pentru aceste probleme, aşa cum s-a întâmplat în catolicism, ajungându-se adesea la conflicte între aceste mişcări de apărare a drepturilor omului şi ierarhia bisericească.

Concluzia acestei analize este că drepturile individuale ale omului nu derivă din teologia ortodoxă. Întregul complex al drepturilor civile şi politice – libertatea religioasă, libertatea cuvântului şi a presei, libertatea asocierii şi toate celelalte – nu au crescut din tradiţia ortodoxă, ci dintr-o altă modalitate de a vedea lumea. Ortodoxia a rămas ancorată în trecut, fiind adesea privită ca anti-modernă. Chiar şi problema naţionalismului a reprezentat o piedică în păstrarea identităţii ortodoxe, opunându-se adesea pluralismului şi individualismului. Poziţia ortodoxă nu a reprezentat un ghid de urmat pentru rezolvarea problemelor actuale, rămânând mai degrabă legată de viaţa spirituală a oamenilor. Biserica Ortodoxă rămâne astfel departe de problemele sociale contemporane, iar problema raportului

[206] ADAMANTIA POLLIS, „Eastern Orthodoxy and Human Rights”, p. 348.

dintre religie şi naţionalism reprezintă una dintre piedicile cele mai mari în promovarea drepturilor omului în ţările majoritar ortodoxe, conducând la războaie aşa cum a fost cel din fosta Iugoslavie. Situaţii oarecum opuse se găsesc în ţările ortodoxe care fac parte sau tind să se integreze în Uniunea Europeană şi cele care nu doresc acest lucru. Pentru a deveni europene, aceste ţări trebuie să se reformeze inclusiv sub aspect religios. Ortodoxia nu trebuie să mai vorbească despre persoană doar în termeni spirituali şi mistici, ci să pună un accent deosebit pe individ şi pe drepturile individuale ale omului care trăieşte într-un anumit timp şi spaţiu.[207]

Pornind de la cuvintele lui Charles Dickens din *Poveste despre două oraşe*, care descriau situaţia paradoxală ce caracteriza lumea în ultima parte a secolului al XVIII-lea după Revoluţia Franceză, Revoluţie ce s-a realizat în numele respectării drepturilor omului şi al democraţiei pentru toţi, s-a apreciat că şi perioada modernă şi contemporană este caracterizată de aceeaşi situaţie paradoxală în care, deşi drepturile omului sunt promovate şi susţinute, se poate observa cum ele nu sunt respectate la scară largă. Astfel, se poate vorbi şi astăzi despre o „eră dickensiană" în care drepturile omului, deşi scrise în documente, sunt încălcate în diferite regiuni de pe glob.[208] Paradoxul dickensian se referă la limitele paradigmei seculare a drepturilor omului. Acestea au devenit atât soluţii, cât şi motive de conflict în diferite teritorii geografice. „Aceste paradoxuri ale revoluţiei moderne a drepturilor omului subliniază un punct elementar, dar esenţial – că normele

---

[207] ADAMANTIA POLLIS, „Eastern Orthodoxy and Human Rights", pp. 353-356.

[208] JOHN WITTE, JR., „A Dickensian Era of Religious Rights: Catholic, Protestant and Orthodox Contributions", în: *Violence and Christian Spirituality. An Ecumenical Conversation,* Edited by Emmanuel Clapsis, WCC Publications, Geneva, 2007, p. 171.

privind drepturile omului au nevoie de o cultură a drepturilor omului pentru a fi eficiente”.[209]

Cele două teze contradictorii se referă la locul religiei în definirea drepturilor omului şi la locul drepturilor omului în religie. Normele privind drepturile omului au nevoie de argumente religioase pentru a fi întemeiate. Idealurile abstracte prezente în formularea lor, care se referă la o viaţă şi la o societate mai bună, depind de viziunile şi valorile comunităţilor şi instituţiilor umane pentru a le da conţinut şi coerenţă. Religia trebuie să ocupe locul esenţial în acest proces, propunând o „scară a valorilor” după care se conduc oamenii în societate. Ea trebuie să fie privită ca un aliat indispensabil în apărarea drepturilor omului, excluderea ei fiind nu numai imposibilă, ci şi catastrofală. „Drepturile omului sunt, într-o proporţie mare, roadele politice moderne ale credinţelor şi practicilor religioase vechi – construcţiile evreieşti antice ale legământului şi *mitzvot,* textele antice originale coranice despre pace şi binele comun, conceptele clasice creştine de *ius* şi *libertas*, libertate şi legământ”.[210] În aceste condiţii, „comunităţile religioase trebuie să fie deschise noii hermeneutici cu privire la drepturile omului – o metodă nouă de interpretare a textelor şi tradiţiilor sacre care să le permită să reclame rădăcinile şi rolul lor esenţial în cultivarea drepturilor omului. Tradiţiile religioase nu trebuie să permită normelor seculare privind drepturile omului să fie impuse din afară; ele trebuie să le redescopere din interior. Numai atunci tradiţiile religioase îşi pot aduce toată rigurozitatea doctrinară, vindecarea liturgică şi contribuţia morală ca să depăşească problemele şi paradoxurile regimului modern al drepturilor omului”.[211]

---

[209] JOHN WITTE, JR., „A Dickensian Era of Religious Rights: Catholic, Protestant and Orthodox Contributions”, p. 174.
[210] JOHN WITTE, JR., „A Dickensian Era of Religious Rights: Catholic, Protestant and Orthodox Contributions”, p. 175.
[211] JOHN WITTE, JR., „A Dickensian Era of Religious Rights: Catholic, Protestant and Orthodox Contributions”, p. 175.

Astfel, religia trebuie să joace un rol activ în problema modernă a drepturilor omului. Fără religie, multe drepturi sunt tăiate de la rădăcinile lor. A ignora drepturile religioase înseamnă a trece cu vederea sursa multor altor drepturi individuale şi asociative. Fără religie, regimul drepturilor omului devine mult mai sărac. Drepturile religioase sunt cel mai bun exemplu al legăturii dintre drepturi şi îndatoriri. Fără ele, drepturile devin abstracte, fără nicio limită în exercitarea şi expansiunea lor. Fără religie, drepturile omului devin captive ideilor liberale occidentale, iar alte tradiţii religioase nu le pot accepta atât de uşor. Fără religie, statul capătă o putere exagerată ca garant al drepturilor omului, rol pe care nu trebuie să-l aibă ca omnipotent. Drepturile omului trebuie să ocupe un loc mai important în discursurile teologilor din zilele noastre.

Contribuţia ortodocşilor la problema drepturilor omului este reprezentată de bazele distincte ale legii naturale. Ortodocşii accentuează faptul că Dumnezeu a scris legea naturală în inimile fiecărei persoane şi a rescris-o în paginile Scripturilor. Legea naturală se găseşte cel mai bine structurată în Decalog. Pentru ortodocşi, drepturile omului reprezintă reciprocităţile acestor comandamente divine care ordonează datoriile morale. Bisericile Ortodoxe susţin un sistem cu trei niveluri de drepturi şi îndatoriri: un sistem creştin sau evanghelic al drepturilor şi îndatoririlor bazat pe principiile legii naturale cuprinse în Scriptură, care sunt aplicate prin canoane şi teologia sacramentală a Bisericii; un sistem moral comun al drepturilor şi atribuţiilor bazat pe principiile legii universale naturale acceptat de persoanele raţionale în toate timpurile şi din toate locurile, care este aplicat prin agenţi morali în cadrul comunităţii; un sistem legal al drepturilor şi atribuţiilor bazat pe legile constituţionale şi pe nevoile sociale ale comunităţii, care se bazează pe legile pozitive ale statului. „Biserica nu are doar responsabilitatea de a menţine cele mai înalte standarde ale dreptului şi datoriei morale printre subiecţii

săi, ci şi să servească ca un agent moral în comunitate, să cultive o înţelegere a «moralităţii comune» şi să admonesteze pastoral şi profetic pe cei care violează această moralitate comună”.[212]

În ultimul timp, şi în ţările majoritar ortodoxe se merge spre o separaţie graduală între stat şi Biserică. Însă Biserica Ortodoxă nu are un concept înrudit cu cel al dualismului politic care prevalează în Occident, pornind de la Fericitul Augustin, trecând prin doctrina medievală a celor două puteri sau două săbii, prin înţelegerea protestantă a celor două împărăţii sau două tărâmuri şi prin ideea americană a peretelui ce separă Biserica de stat. După secolul al IV-lea, viziunea predominantă ortodoxă a fost că Biserica şi statul sunt părţi ale unei comunităţi organice religioase şi politice, legate prin sânge, pământ şi mărturisire. Aceasta este o simbioză între Biserică şi stat care a funcţionat atâta timp cât autorităţile au fost ele însele ortodoxe sau cel puţin deschise Ortodoxiei şi a încetat să funcţioneze când autorităţile nu au mai susţinut Ortodoxia. Aşa s-a ajuns la crearea Bisericilor autocefale în secolele al XIX-lea şi al XX-lea.

În zilele noastre, Bisericile Ortodoxe se confruntă din ce în ce mai mult cu problema drepturilor omului, aşa cum sunt fixate în principalele documente internaţionale. După căderea blocului comunist în Europa de Est, s-au ridicat noi provocări în ţările majoritar ortodoxe pornind de la promovarea şi respectarea drepturilor omului. Biserica Ortodoxă are resurse spirituale imense, în timp ce implicaţiile în problema drepturilor omului sunt abia vizibile. În acest sens, „ar fi înţelept pentru noi occidentalii să lăsăm deoparte simplele caricaturi ale Bisericii Ortodoxe ca un corp corupt politic care este predispus la indisciplină clericală, idolatrie mistică şi

[212] JOHN WITTE, JR., „A Dickensian Era of Religious Rights: Catholic, Protestant and Orthodox Contributions”, p. 191.

pietate simplistă pentru a avea mai mult de oferit regimului drepturilor omului”.[213]

Pornind de la observaţiile şi criticile menţionate, trebuie observat că o analiză a fenomenului globalizării şi a democraţiei ne ajută să înţelegem mai bine cauzele şi dimensiunea „paradoxului dickensian” care este reflectat în decalajul dintre angajamentul formal *versus* protecţia concretă în ceea ce priveşte libertatea religioasă. Cei doi termeni, „globalizare” şi „democratizare”, au prins contur în discursul ştiinţelor sociale şi în limbajul politicilor publice şi au trecut în mediul popular şi în discursul media, căpătând o circulaţie internaţională şi publică. În era globalizată, datorită tehnologiei avansate, s-a extins posibilitatea de a alege cu privire la credinţe şi practici, credinţa devenind voluntară. În acest context s-au extins şi principiile democratice ale libertăţii şi egalităţii în expresia curentă a pluralismului religios. Însă, tot în acest cadru, religia a început din ce în ce mai mult să funcţioneze într-un spaţiu limitat. În acelaşi timp se poate vorbi de o transnaţionalizare a religiei care înseamnă o deteritorizare a ei, adică o desprindere totală a legăturii dintre religie şi stat, acesta din urmă tinzând să vadă pluralismul religios contemporan drept o ameninţare la integritatea teritorială. S-a ajuns până la a limita drepturilor umane religioase în anumite state. Astfel a apărut conceptul de „construcţia westfaliană a suveraneităţii” şi principiul asociativ al non-intervenţiei, creaţii ale globalizării şi democratizării. Arhitectura paradoxală a „erei dickensiene” nu este o creaţie a secolului al XXI-lea. Răspunsul defensiv cu privire la pluralismul religios, cel mai adesea sub revendicarea intereselor statului reflectându-se în eforturile de a instrumentaliza religia, chiar pentru propuneri exclusiv naţionaliste sau pentru expansiuni imperialiste, constituie unul dintre factorii critici în explicarea decalajului

[213] JOHN WITTE, JR., „A Dickensian Era of Religious Rights: Catholic, Protestant and Orthodox Contributions”, p. 195.

dintre retorică şi politică în desenul arhitectural internaţional curent proiectat să protejeze drepturile religioase ale omului.[214]

Pluralismul religios este generat de fenomenele globalizării şi democratizării, conducând la o abordare mai atentă a problemei drepturilor omului. Trebuie să existe posibilitatea ca religiile să remedieze limitele secularismului în structurile şi practicile instituţionale ale libertăţii religioase şi ale drepturilor omului. Fenomenul prozelitismului este ilustrativ în dinamica pluralismului religios contemporan ca o provocare a „noţiunii westfaliene a suveranităţii”, fiind o problemă serioasă în rezolvarea paradoxului dickensian al drepturilor religioase ale omului. Creşterea fenomenului prozelitismului este strâns legată de răspândirea globalizării şi democratizării.

Cele mai importante puncte referitoare la libertatea religioasă a omului (Articolul 18 al *Declaraţiei Universale a Drepturilor Omului*, 1948; Articolul 18 al *Protocolului internaţional despre drepturile politice şi civile*, 1966; Articolul 1 al *Declaraţia privind eliminarea tuturor formelor de intoleranţă şi discriminare bazate pe religie sau credinţă*, 1981) reflectă o lipsă de claritate în trei noţiuni cheie: libertatea religioasă ca drept universal sau cultural relativ; drepturile înţelese în termeni individuali sau de grup; libertatea ca cineva să-şi aleagă sau să-şi schimbe religia. Fenomenul prozelitismului atinge oricare dintre aceste trei puncte, fiind un fel de ameninţare la adresa libertăţii religioase. Astfel că religiile s-au întors către stat cerându-i să-şi folosească puterea împotriva grupurilor prozelitiste care ating libertatea religioasă a oamenilor.

[214] ELIZABETH H. PRODROMOU, „Beyond the Dickensian Paradoxes of Human Rights: Reconceptualizing Proselytism, Rediscovering Evangelism”, în: *Violence and Christian Spirituality. An Ecumenical Conversation*, pp. 223-225.

Acest lucru se poate observa mai ales în ţările majoritar ortodoxe din Estul Europei, unde fenomenul prozelitismului protestant şi catolic s-a intensificat.[215] Reacţia ortodocşilor din aceste teritorii a fost o reacţie de apărare împotriva „imperialismului cultural al prozelitismului" reflectat în declaraţiile protestante referitoare la nevoia de creştinare a Europei şi la revendicarea catolicilor referitoare la recuperarea drepturilor jurisdicţionale istorice. În aceste condiţii, Bisericile Ortodoxe s-au întors spre autoritatea statală pentru a fi protejate. Ortodocşii au criticat prozelitismul ca fiind o violare a drepturilor internaţionale ale omului, sugerând alternative hermeneutice, ajungând până la regândirea termenului de „evanghelizare". Astfel, modelul comunităţii euharistice rămâne baza înţelegerii modelului evangelizării: comunitatea euharistică subliniază dimensiunea trinitară a misiunii creştine; comunitatea euharistică ţine de experienţa omului, deci Biserica trebuie să reflecte experienţa liturgică în viaţa de zi cu zi a oamenilor; comunitatea euharistică este eshatologică prin natura ei.[216]

Astfel de păreri ca cele de mai sus, care critică sau apără rolul şi locul Ortodoxiei în formularea şi respectarea drepturilor omului, au prins contur imediat după căderea blocului comunist în Europa de Est şi continuă să fie susţinute şi în zilele noastre de voci care văd în Ortodoxie o piedică în promovarea şi respectarea drepturilor omului în ţările cu populaţie majoritar ortodoxă. De fapt, „conştiinţa creştin-ortodoxă nu este în aceeaşi măsură de acord cu toate cele caracterizate de-a lungul timpului ca «drepturi ale omului».

---

215 ELIZABETH H. PRODROMOU, „Beyond the Dickensian Paradoxes of Human Rights: Reconceptualizing Proselytism, Rediscovering Evangelism", p. 228.

216 ELIZABETH H. PRODROMOU, „Beyond the Dickensian Paradoxes of Human Rights: Reconceptualizing Proselytism, Rediscovering Evangelism", pp. 231-232.

Faţă de nucleul lor esenţial – libertatea, egalitatea, demnitatea umană – există desigur un acord spontan şi un consimţământ absolut. Pe cele mai multe le acceptă drept consecinţe ale atitudinii sale generale faţă de om. Pentru destul de multe, totuşi, nu ia atitudine, cedând locul unei problematizări libere pur umane”.[217]

Poziţia Bisericii Ortodoxe faţă de problema drepturilor omului este mult mai complexă şi mai nuanţată decât este adesea formulată. Ortodoxia face permanent trimitere la întreaga sa învăţătură de credinţă. Mântuitorul nostru Iisus Hristos ne învaţă porunca iubirii[218], Dumnezeu fiind Creatorul tuturor oamenilor[219], idee întărită şi de Domnul nostru Iisus Hristos.[220] În Fiul lui Dumnezeu întrupat suntem recreaţi de Dumnezeu-Tatăl[221], prin El fiind reaşezaţi în calitatea de fii ai lui Dumnezeu.[222] Toţi oamenii de pe pământ au aceleaşi drepturi, indiferent de rasă, limbă sau educaţie, pentru că au

---

[217] †ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane,* pp. 61-62. „În general, gândirea creştin-ortodoxă vede discuţia despre drepturile omului ca ceva foarte important, însă, în cele din urmă, o consideră ca pe o antecameră a drepturilor esenţiale ale omului. În toată această căutare şi în încercarea definirii drepturilor omului, rămâne fundamentală întrebarea: «Unde încep, unde sfârşesc, ce urmăresc?». Declaraţiile rămân închise într-o descriere legalistă determinantă, în timp ce, concomitent, vibrează o speranţă, însă şi o stare de criză” (p. 68).

[218] „Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi” (Matei 22, 39).

[219] „Când a făcut Dumnezeu pe Adam, l-a făcut după chipul lui Dumnezeu. Bărbat şi femeie a făcut şi i-a binecuvântat şi le-a pus nume: Om, în ziua în care i-a făcut” (Facere 5, 1-2).

[220] „N-aţi citit că Cel ce i-a făcut de la început «i-a făcut bărbat şi femeie?»” (Matei 19, 4).

[221] „Căci în El trăim şi ne mişcăm şi suntem, precum au zis şi unii dintre poeţii voştri: căci al Lui neam şi suntem” (Faptele Apostolilor 17, 28).

[222] „Şi v-aţi îmbrăcat cu cel nou, care se înnoieşte spre deplină cunoştinţă, după chipul Celui ce l-a zidit” (Coloseni 3, 10).

origine divină, Dumnezeu fiind Tatăl tuturor.[223] Libertatea, cel mai mare dar al omului[224], vine de la Dumnezeu Sfânta Treime, comuniunea supremă de Persoane. Iubirea lui Dumnezeu îi cuprinde pe toţi oamenii, deoarece El L-a trimis pe Fiul Său în lume pentru mântuirea tuturor.[225] Creştinismul accentuează egalitatea dintre oameni, adevăr ce izvorăşte din dragostea nemăsurată a lui Dumnezeu pentru noi.[226] Pornind de la mărturiile scripturistice se poate afirma că „fiecare om de bună intenţie şi cu bunăvoinţă, care păstrează poruncile lui Hristos (precum: iubirea curată, smerenia, starea de iertare, slujirea dezinteresată), chiar dacă nu are privilegiul de a cunoaşte în mod direct misterul inexprimabil al tainei lui Hristos – am îndrăzni să spunem –, acceptă în mod tainic pe Hristos-Logosul, Care este prezent în poruncă. Întrucât Dumnezeu este iubire, orice expresie a iubirii constituie o conformare automată cu voia Sa şi cu poruncile Sale”.[227] Aceasta nu este doar o problemă

[223] „Tatăl nostru, Care eşti în ceruri” (Matei 6, 9); „Şi tată al vostru să nu numiţi pe pământ, că Tatăl vostru unul este, Cel din ceruri” (Matei 23, 9); „Dumnezeu, Care a făcut lumea şi toate cele ce sunt în ea, Acesta fiind Domnul cerului şi al pământului, nu locuieşte în temple făcute de mâini, Nici nu este slujit de mâini omeneşti, ca şi cum ar avea nevoie de ceva, El dând tuturor viaţă şi suflare şi toate. Şi a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc, ca să locuiască peste toată faţa pământului, aşezând vremile cele de mai înainte rânduite şi hotarele locuirii lor” (Faptele Apostolilor 17, 24-26); „Un Dumnezeu şi Tatăl tuturor, Care este peste toate şi prin toate şi întru toţi” (Efeseni 4, 6).

[224] „Şi veţi cunoaşte adevărul, iar adevărul vă va face liberi” (Ioan 8, 32); „Deci, dacă Fiul vă va face liberi, liberi veţi fi într-adevăr” (Ioan 8, 36); „Domnul este Duh, şi unde este Duhul Domnului, acolo este libertate” (II Corinteni 3, 17).

[225] „Şi Cuvântul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi şi am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr” (Ioan 1, 14).

[226] „Unde nu mai este elin şi iudeu, tăiere împrejur şi netăiere împrejur, bărbat, scit, rob ori liber, ci toate şi întru toţi Hristos” (Coloseni 3, 11).

[227] †ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane,* p. 181.

particulară, ci are legătură cu întreaga viaţă creştină şi trebuie să pornească de la însemnătatea teologică a termenului „oikonomia”, care nu este redus doar la manifestările istorice, ci ne face participanţi integral la viaţa şi misterul lui Dumnezeu. „Oikonomia” este în strânsă legătură cu noţiunea de „kenosis” a Logosului divin, care începe cu Întruparea. Legătura omului cu Dumnezeu nu se referă doar la poporul evreu, ci la întreaga umanitate, Dumnezeu nelăsându-Se fără mărturie în alte tradiţii.

În cele mai multe cazuri, distincţia clară, chiar până la separare, între Biserică şi stat provine din gândirea creştină occidentală mai ales din perioada Evului Mediu şi din Epoca Luminilor. În Răsăritul ortodox această separaţie nu a fost niciodată atât de clară, ci s-a mers spre sinteza celor două sau spre armonia dintre ele, aşa cum s-a încercat în perioada bizantină. Deşi acest model nu mai poate fi imitat în zilele noastre şi nici nu trebuie idolatrizat, este totuşi nedrept să fie catalogat drept „cezaropapism”, ca semn al supunerii Bisericii faţă de stat. Deşi cezaropapismul a existat în anumite momente din perioada bizantină, nu a reprezentat niciodată un factor singular şi nici decisiv în creionarea raportului dintre Biserică şi stat. Cezaropapismul nu a devenit niciodată un principiu acceptat în Bizanţ. De nenumărate ori creştinii s-au opus implicării puterii politice în viaţa Bisericii, mai ales atunci când a fost vorba de lupta împotriva ereziilor.[228] Astfel, raportul dintre Biserică şi stat în Imperiul bizantin nu poate fi definit simplu prin formula „cezaropapism”. Chiar dacă, odată cu Sfântul Constantin cel Mare, Imperiul creştin a adoptat multe din elementele administrative specifice lumii păgâne, ideea unui împărat cu descendenţă divină contrasta cu învăţătura creştină pentru care singurul Împărat este Hristos. Împăratul

---

[228] His All Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW, *Encountering the Mystery. Understanding Orthodox Christianity Today*, pp. 199-201.

Constantin a devenit „întocmai cu Apostolii”, fiind cel care a ajutat la răspândirea învăţăturii creştine în lumea păgână. Însă acest rol a depins, de-a lungul timpului, de felul în care următorii împăraţi bizantini au păstrat şi apărat învăţătura ortodoxă, exemplele de sfinţi care s-au opus felului în care împăraţii se raportau la adevărata credinţă fiind numeroase.

Textul care fixează cel mai bine raportul dintre Biserică şi împărat este *Novella* împăratului Justinian, în care preoţia şi demnitatea împărătească sunt prezentate ca două daruri ale lui Dumnezeu date oamenilor, insistând asupra originii lor divine. Se creionează astfel modelul armoniei, idee preluată şi în compendiul *Epanagoge* din secolul al IX-lea. Toate aceste lucruri au fost destul de greu de definit conform învăţăturii creştine autentice, mai ales în ceea ce priveşte dinamica şi polarizarea dintre „pământesc” şi „ceresc”, „vechi” şi „nou”, „laic” şi „sfânt”. De cele mai multe ori, în ceremonial şi în textele oficiale, împăratul era descris în termenii regalităţii specifice Vechiului Testament: dacă David şi Solomon Îl prefigurau pe Mesia, atunci împăratul era văzut ca imaginea lui Hristos. El convoca sinoadele şi se implica adesea în numirile din Biserică, mai ales în ceea ce-l priveşte pe Patriarhul de Constantinopol. Dintre cei 122 de Patriarhi care au fost aleşi între anii 379 şi 1451, 36 au fost forţaţi să renunţe sub presiunea imperială. Însă această relaţie dintre Patriarh şi împărat trebuie privită în contextul mai larg al instabilităţii permanente din Imperiu. Două treimi dintre împăraţii bizantini au fost omorâţi sau detronaţi, mulţi dintre ei fiind victimele propriilor politici religioase.[229]

În ceea ce priveşte libertatea religioasă, de-a lungul timpului s-au subliniat principiile comune Ortodoxiei şi celorlalte religii: libertatea religioasă este un drept fundamental, bazat pe adevărul revelat conform căruia toţi

[229] JOHN MEYENDORFF, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, New York, 1982, pp. 14-15.

oamenii sunt creaţi după chipul lui Dumnezeu, libertatea fiind un dar dumnezeiesc şi o valoare fundamentală ce trebuie afirmată, respectată şi apărată; raportul dintre libertate şi religie se caracterizează prin complementaritate şi nu se poate vorbi de o relaţie antagonică între cele două; darul libertăţii presupune responsabilitate, iar modul în care omul conştientizează şi îşi exprimă responsabilitatea are efecte asupra propriei demnităţi şi determină relaţiile sale cu mediul religios în care trăieşte, fiinţei umane revenindu-i răspunderea morală de a urmări realizarea binelui şi a dreptăţii în societate şi de a combate răul; libertatea responsabilă constituie premisa esenţială a libertăţii de exercitare a cultului, societatea trebuind să recunoască această libertate ca drept inviolabil al persoanei umane; crearea condiţiilor pentru păstrarea identităţii religioase a comunităţilor constituie şi o răspundere a societăţii pluraliste, multiculturale, care are datoria de a recunoaşte rolul însemnat al religiei în societate şi de a respecta principiul libertăţii religioase prin legislaţie; secularismul militant, fundamentalismul religios şi pluralismul relativizant sunt obstacole în calea păstrării identităţii religioase, iar recunoaşterea valorii persoanei umane impune respectarea tuturor formelor de exprimare a convingerilor religioase sau seculare, dacă acestea nu ameninţă libertatea religioasă a persoanei şi a societăţii. Pornind de la aceste principii, „Biserica Ortodoxă a păstrat neatinsă în ultimele şase secole, în conştiinţa celor oprimaţi, credinţa în drepturile egalităţii, demnităţii şi libertăţii oamenilor; iar în momentele de criză din viaţa popoarelor, conducătorii religioşi au fost în avangarda luptei pentru dobândirea acestor drepturi”.[230]

Pericolul nerespectării drepturilor omului nu vine doar din partea organelor centrale, ci şi din partea unor structuri care pun în pericol modul de existenţă al omului. Accentuarea

---

[230] †ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane,* p. 80.

unilaterală a drepturilor conduce la o formă de individualism şi la abuzuri împotriva omului. În acest sens, drepturile individuale trebuie să fie în acord cu drepturile generale, dar şi cu drepturile generaţiilor viitoare. Aceasta este o situaţie de transcendere a drepturilor în general. Drepturile omului nu trebuie respectate doar la nivel central, ci trebuie să se refere la acţiunea fiecărei persoane, deoarece punctul de plecare al păcatului rămâne egoismul şi iubirea de sine. În acest context, un loc important îl ocupă responsabilitatea personală prin care omul răspunde de acţiunile sale şi de cele ale aproapelui. „Dezideratul libertăţii persoanei umane este orientat în tradiţia ortodoxă către un alt nivel, superior. Este vorba despre aspiraţia spre o libertate mai ales interioară, care este premisa unei dezvoltări plenare a personalităţii umane. Aspiraţia spre o astfel de libertate este trăsătura caracteristică principală a gândirii şi vieţuirii Creştinismului ortodox”.[231] Prin dezvoltarea personalismului, Ortodoxia luptă împotriva abuzurilor asupra personalităţii omului şi a semenilor săi. Asemănarea omului cu Dumnezeu se realizează prin libertatea în iubire. Prin urmare, dreptul fiecărui om este să devină ceea ce a fost creat să devină, adică să treacă de la chip la asemănarea cu Dumnezeu. Pornind de aici, „conştiinţa ortodoxă creştină oferă posibilitatea unei aprofundări şi mai mari a sensului drepturilor omului şi al creării premiselor necesare, astfel încât Declaraţiile privind drepturile omului să nu rămână texte juridice aride. Aceasta contribuie la lărgirea orizontului drepturilor omului în direcţia altor drepturi mai importante, aşa cum este dreptul căutării adevăratei naturi şi a finalităţii existenţei sale”.[232]

Privind spre istorie cu responsabilitate, nu trebuie uitat faptul că lumea în care trăim este lumea distorsionată de după

[231] †ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, p. 86.
[232] †ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, p. 89.

căderea în păcat, care este prezent peste tot.[233] Acest lucru nu înseamnă lipsa totală a binelui din lume. Important este ca fiecare om să vadă binele, iar nu răul care stăpâneşte lumea. Teologia ortodoxă proclamă faptul că lumea a fost deposedată de libertate şi de sacralitate, fiind dependentă de păcat, fără ca această imagine să fie una negativă, ci o reflecţie teologică a ceea ce este momentul actual. A recunoaşte că nu suntem cu adevărat liberi în această lume nu este un lucru ce vine natural, mai ales într-o perioadă în care se vorbeşte atât de mult de libertate şi de drepturile omului. Libertatea este un dar divin care se reînnoieşte prin efortul spiritual al persoanei umane.[234]

Toţi oamenii, sfinţi şi credincioşi, trăiesc într-o lume marcată de realitatea răului, cunoscută teologic drept „căderea lui Adam". Interpretarea acestei realităţi a căpătat sensuri diferite în teologia occidentală („păcatul original") faţă de cea orientală („realitatea mortalităţii noastre"), care descrie situaţia experienţei umane prezente. „Pornind de la această diferenţă fundamentală de înţelegere a existenţei, nu este surprinzător că şi alte câteva concepte, cum ar fi libertatea (individuală sau naţională), justiţia (personală sau socială) variază în înţelegere în funcţie de felul în care privim păcatul şi mortalitatea".[235] Înţelegerea ortodoxă a libertăţii este strâns legată de cea a păcatului. Astfel, termeni precum „libertate" şi „drepturi" depind în explicarea lor de felul în care sunt înţelese realităţile teologice fundamentale. „Libertatea presupune în egală măsură respect atât pentru toţi oamenii, cât şi pentru segmente din societate. În cele din urmă, libertatea nu poate exclude sau discrimina".[236]

---

[233] „Nu voi mai vorbi multe cu voi, căci vine stăpânitorul acestei lume, şi el nu are nimic în Mine" (Ioan 14, 30).

[234] His All Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW, *Encountering the Mystery. Understanding Orthodox Christianity Today*, pp. 120-121.

[235] His All Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW, *Encountering the Mystery. Understanding Orthodox Christianity Today*, p. 122.

[236] His All Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW, *Encountering the Mystery. Understanding Orthodox Christianity Today*, p. 123.

Discursul despre libertate are în zilele noastre sensul de a alege, libertatea echivalând cu alegerea. Însă, pentru învăţătura ortodoxă libertatea înseamnă altceva, pornind de la înţelegerea diferită a păcatului şi mortalităţii. Libertatea nu înseamnă o simplă alegere între viaţă şi moarte, între bine şi rău. Dumnezeu este Cel Care poate garanta posibilitatea ultimă a alegerii corecte a binelui şi a discernerii lui de rău.

Abordarea problemei libertăţii şi drepturilor omului porneşte de la faptul că acestea par a fi realităţi necondiţionate şi concepte absolute. Însă, din punct de vedere teologic, adevărata libertate este în legătură cu harul divin. Libertatea omului depinde de libertatea absolută şi necondiţionată a lui Dumnezeu, deci este dincolo de felul în care percepem libertatea şi dreptatea. Dumnezeu garantează libertatea şi dreptatea şi, în acelaşi timp, le transcende. Acest adevăr îşi găseşte baza în faptul că omul este creat de Dumnezeu după chipul Său şi tinde spre asemănarea cu El, această învăţătură reprezentând baza libertăţii umane, libertate de a trăi în plinătate.[237] Omul nu este cu adevărat liber decât atunci când este plin de Duhul Sfânt, fiind condus de Acesta. Expresia biblică „după chipul lui Dumnezeu" înseamnă „după chipul lui Hristos", omul fiind astfel *hristofor*. De asemenea înseamnă şi „după chipul Sfintei Treimi", comuniunea supremă interpersonală. Fiind creaţi după chipul Sfintei Treimi, oamenii sunt chemaţi să creeze şi ei perihoreza interpersonală după modelul trinitar divin. Şi acest lucru nu trebuie să se realizeze doar în mediul familiar imediat, ci la toate nivelurile umane, în întreaga societate şi în toate sectoarele vieţii. Astfel, viaţa noastră socială se structurează după modelul Sfintei Treimi, iar acest lucru trebuie să se întâmple nu doar la nivel personal, ci şi între naţiuni, astfel încât „Dumnezeu să fie toate în toţi".[238]

---

[237] „Domnul este Duh, şi unde este Duhul Domnului, acolo este libertate" (II Corinteni 3, 17).

[238] I Corinteni 15, 28.

Adevărata libertate umană se va descoperi în veacul ce va veni, atunci când umanitatea şi întreaga creaţie Îl vor întâlni pe Creatorul lor. Fiinţele umane se vor afla în faţa lui Dumnezeu împreună cu întreaga creaţie, libertatea umană fiind reconciliată şi reunită, odată pentru totdeauna, cu planul divin. Aceasta este dimensiunea eshatologică a libertăţii. Până atunci însă, trăim într-o lume de tensiune spirituală şi de alegeri ireconciliabile. Libertatea devine atât sursă a demnităţii, cât şi cauză a suferinţei. Sfinţii Părinţi observă că Dumnezeu poate orice, mai puţin un lucru: nu-l poate obliga pe om să-L iubească, fiindcă ultima expresie a libertăţii este dragostea. „A spune cuiva «te iubesc» sau «eşti iubit» înseamnă a asigura acea persoană că el sau ea nu vor muri niciodată; înseamnă a afirma că el sau ea sunt cu totul liberi”.[239]

Dumnezeu nu este văzut în Ortodoxie ca o realitate statică şi nu poate fi cunoscut doar în mod intelectual, ci presupune o înţelegere dinamică şi apofatică. Apofatismul exclude cunoaşterea doar intelectuală a lui Dumnezeu, de aceea în teologia ortodoxă se face distincţie între esenţa lui Dumnezeu şi energiile divine. Dacă esenţa divină nu poate fi cunoscută, energiile pot fi cunoscute, experimentate şi descrise, cu ajutorul harului divin. În acest sens, modul apofatic de înţelegere a lui Dumnezeu este începutul libertăţii umane. Libertatea lui Dumnezeu determină şi defineşte libertatea umană, drepturile omului conformându-se dreptăţii lui Dumnezeu, fiind în legătură cu adevărul şi dragostea.

Persoana umană nu poate fi definită într-un mod exhaustiv, deoarece este creată după chipul lui Dumnezeu. Despre persoana umană trebuie să se vorbească tot într-un mod apofatic, omul fiind un *microtheos*, o icoană a lui Dumnezeu, aşa cum precizează Sfântul Maxim Mărturisitorul. În acelaşi timp, omul este un *microcosmos*, o lume într-o altă lume. „Într-

[239] His All Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW, *Encountering the Mystery. Understanding Orthodox Christianity Today*, p. 125.

adevăr, rolul şi vocaţia persoanei umane este să reconcilieze aceste două icoane: Dumnezeu şi lumea. Destinul ultim al umanităţii este să-L facă pe Dumnezeu prezent în sufletul omului, în societate, şi în sufletul lumii”.[240] Persoana umană este un mediator între Dumnezeu şi lume. Acest rol şi-l poate atinge doar în procesul de deificare (*theosis*), care este dinamic şi presupune angajarea totală. De aici decurge ideea că toate fiinţele umane sunt egale ca valoare şi împărtăşesc aceleaşi privilegii.

Nicio persoană nu are o judecată finală asupra altei persoane sau a unei acţiuni, deoarece nu poate vedea toate acţiunile celorlalte persoane umane în toată complexitatea lor. Oamenii nu pot defini cu exactitate celelalte persoane, rămânând mereu ceva de cunoscut, deoarece viaţă se mişcă liberă în Dumnezeu, Cel Care dă viaţă tuturor. În acest sens, Sfântul Apostol Pavel descrie libertatea ca putere împotriva morţii şi victorie asupra mortalităţii.[241] Toţi oamenii sunt chemaţi să devină „părtaşi dumnezeieştii firi”.[242] Astfel, libertatea omului nu este o libertate personală, ci interpersonală. Nu putem fi cu adevărat liberi în izolare, renunţând la relaţia noastră cu celelalte fiinţe umane. Putem fi liberi doar dacă suntem parte a comunităţii umane alături de celelalte persoane. Libertatea nu este niciodată singură, ci întotdeauna socială. Adevărata libertate se manifestă doar dacă devenim persoane, doar în întâlnirea cu celălalt. Conceptul ortodox de îndumnezeire (*theosis*) are mai mult decât o

[240] His All Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW, *Encountering the Mystery. Understanding Orthodox Christianity Today*, pp. 127-128.

[241] „Iar dacă Hristos este în voi, trupul este mort pentru păcat, iar Duhul, viaţă pentru dreptate. Iar dacă Duhul Celui ce a înviat pe Iisus din morţi locuieşte în voi, Cel ce a înviat pe Hristos Iisus din morţi va face vii şi trupurile voastre cele muritoare, prin Duhul Său care locuieşte în voi” (Romani 8, 10-11).

[242] II Petru 1, 4.

conotaţie individuală sau personală: se referă şi la dreptatea socială pe care o susţine. Societatea este transformată dacă se valorifică chipul lui Dumnezeu din noi, adevărata sursă a libertăţii şi a dreptăţii sociale. Libertatea este cea care transformă atât pe om, cât şi mediul înconjurător.[243]

Pentru Biserica Ortodoxă, respectul faţă de diversitatea culturală şi promovarea toleranţei religioase reprezintă fundamentele vieţii autentice. Creştinul ortodox celebrează diversitatea întregii creaţii care se găseşte în forme diferite în lumea înconjurătoare. Această diversitate este unită în mod desăvârşit doar în Biserică, Trupul tainic al Domnului. Ignorarea valorii pe care o are diversitatea este o negare a frumuseţii creaţiei lui Dumnezeu. Diversitatea îşi are bazele în existenţa lui Dumnezeu ca Sfânta Treime, o singură Fiinţă şi Trei Persoane. Toate fiinţele umane sunt create după chipul lui Dumnezeu, indiferent de religie, rasă, etnicitate etc. Demnitatea fiinţei umane este un dar al lui Dumnezeu şi orice încercare de ştirbire a acestei demnităţi este un afront adus lui Dumnezeu.[244]

Realităţile în care trăim în această lume au făcut ca oamenii de credinţe diferite să trăiască în aceleaşi teritorii dincolo de graniţele naţionale stabilite în secolele trecute. Vecinii, dincolo de religiile pe care le au, au şi percepţii diferite asupra vieţii, istoriei şi culturii. Aceste realităţi ne determină să reflectăm asupra propriei credinţe şi a felului în

---

[243] „Pentru că făptura aşteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu. Căci făptura a fost supusă deşertăciunii – nu de voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o –, cu nădejde, pentru că şi făptura însăşi se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu. Căci ştim că toată făptura împreună suspină şi împreună are dureri până acum. Şi nu numai atât, ci şi noi, care avem pârga Duhului, şi noi înşine suspinăm în noi, aşteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru” (Romani 8, 19-23).

[244] His All Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW, *Encountering the Mystery. Understanding Orthodox Christianity Today*, p. 192.

care ne raportăm la cei de lângă noi, învăţând să trăim într-o atmosferă de toleranţă şi dialog. Acesta este misterul creştin al comuniunii dintre oameni. Opusul acestei abordări este caracterizat prin acţiuni de intoleranţă, ajungându-se până la accentuarea rasismului şi fundamentalismului. Aceste acţiuni nu reprezintă altceva decât un atac la adresa lui Dumnezeu Care l-a creat pe om după chipul Său, oferindu-i ca dar suprem libertatea. Privindu-l pe cel de lângă noi cu suspiciune nu facem altceva decât să încurajăm xenofobia, adică frica faţă de străini, care îşi are rădăcinile în acţiunea lui Adam de a se îndepărta de Dumnezeu, Creatorul său. Aceasta este modelul prin excelenţă al alienării. Pentru creştini, celelalte persoane umane nu sunt străini, ci fraţi şi surori[245], pentru aceasta fiind nevoie de un efort susţinut în vederea reconcilierii tuturor oamenilor.[246] Această acţiune poate fi susţinută doar prin promovarea toleranţei şi respectului pentru diversitate reflectat în întreaga creaţie a lui Dumnezeu.

Biserica Ortodoxă vede această lume în lumina *Parabolei grâului şi neghinei*.[247] Biserica nu poate sta deoparte de ceea ce este numit „societatea secularizată", însă vede umanitatea întreagă ca pe creaţia lui Dumnezeu chemată la îndumnezeire. Umanitatea nu este creată să devină secularizată, ci să se îndumnezeiască prin harul divin. Biserica Ortodoxă insistă pe ideea prezenţei lui Dumnezeu în lume şi în vieţile oamenilor, acţiunile omeneşti desfăşurându-se cu ajutorul harului divin. Nu este niciun tărâm secularizat, nicio dimensiune a vieţii umane secularizate, nicio cetate secularizată şi nicio sabie secularizată.[248] Biserica Ortodoxă îşi

[245] Levitic 19, 18; Deuteronom 6, 5; Matei 22, 37-39.
[246] His All Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW, *Encountering the Mystery. Understanding Orthodox Christianity Today*, p. 193.
[247] Matei 13, 24-30.
[248] JOHN A. McGUCKIN, „The issue of human rights in Byzantium and the Orthodox Christian tradition", în: *Christianity and Human Rights. An Introduction*, Edited by John Witte, Jr. and Frank S. Alexander, Cambridge University Press, 2010, p. 181.

are doctrina despre drepturile omului în Evanghelie, în Profeţi şi în canoanele ei. Drepturile omului sunt astfel realităţi inviolabile şi nu pot fi privite decât în legătură cu Dumnezeu.

Disputa din jurul problemei universalităţii drepturilor omului porneşte de la ideea că limbajul folosit este unul de provenienţă occidentală, din punct de vedere cultural, filosofic, teologic şi politic şi aceste drepturi nu pot fi aplicate altor civilizaţii şi sisteme religioase. Societăţile diferite gândesc diferit şi pot adera la anumite principii din afara lor. „Prin urmare, într-o lume a diversităţii culturale, venerarea drepturilor omului este o simplă privire asupra lumii printre multe altele”.[249] Se exagerează astfel prin susţinerea radicală a diferenţelor dintre culturi, aşa cum a făcut Samuel Huntington. Relativismul cultural porneşte de la ideea că, atâta timp cât drepturile omului îşi au originea în Vest, ele nu pot fi normative pentru alte părţi ale lumii. Însă toate comunităţile religioase au nevoie de drepturile omului atât pentru a fi protejate, cât şi pentru a le contesta. Comunităţile religioase nu trebuie să lase ca drepturile omului să le fie impuse din afară, ci să le redescopere din interior.

Centralitatea pe viaţa liturgică şi orientarea eshatologică a Bisericii Ortodoxe nu justifică indiferentismul şi pasivitatea în ceea ce priveşte injustiţia, violenţa şi opresiunea. Ele trebuie să reprezinte pentru ortodocşi punctul de pornire pentru viaţa morală şi spirituală, mergând spre clădirea personalităţii umane care se angajează cu responsabilitate în creaţia lui Dumnezeu, lucrând pentru binele tuturor. În Ortodoxie, drepturile omului nu pot fi privite independent de relaţia intrinsecă dintre om şi Dumnezeu. Acceptarea drepturilor omului trebuie găsită în credinţa referitoare la originile divine ale umanităţii, dependenţa continuă de Dumnezeu şi împlinirea ultimă în Împărăţia Lui.[250]

---

[249] Rev. Dr. EMMANUEL CLAPSIS, „Human Rights and the Orthodox Church in a Global World”, în: *ΘΕΟΛΟΓΙΑ*, 2/2016, p. 117.

[250] Rev. Dr. EMMANUEL CLAPSIS, „Human Rights and the Orthodox Church in a Global World”, p. 125.

Dumnezeu Sfânta Treime reprezintă explicaţia pentru care umanitatea este în acelaşi timp una şi multiplă, identică şi diferită, unită şi diversificată. Oamenii, dincolo de diferenţele culturale, naţionale, rasiale şi religioase, sunt înzestrați cu o demnitate interioară reflectată în relaţii calitative. Recunoaşterea identificării lui Hristos cu săracii, părăsiţii şi persecutaţii îi determină pe creştini să slujească acestora prin apărarea demnităţii primite de la Dumnezeu. Existenţa umană este existenţă în comuniune. În această reţea de relaţii toate fiinţele umane au aceleaşi valori şi drepturi. Ortodocşii dau prioritate relaţiilor de comuniune şi celor personale în faţa drepturilor individuale, fără a denigra drepturile care afirmă demnitatea şi egalitatea oamenilor. „Disponibilitatea tradiţiei ortodoxe de a accepta orice om aşa cum este el, cu profund respect pentru libertatea lui, fără exigenţa adeziunii prin constrângere la opiniile creştine, oferă confortul împreună-petrecerii şi comuniunii cu ceilalţi oameni, chiar dacă aceştia aparţin altor religii sau ideologii, cu profund respect pentru drepturile omului, cu dispoziţie sinceră de colaborare reală în vederea acceptării şi respectării acestora la nivel mondial”.[251]

Aceste adevăruri de credinţă au fost fixate şi în declaraţia despre dreptate şi drepturile omului de la A III-a Conferinţă Panortodoxă Presinodală din anul 1986: „Desăvârşirea persoanei umane, atât ca purtător izolat al chipului lui Dumnezeu cel personal, cât şi ca o comunitate de persoane, care reflectă – prin unitatea neamului omenesc – viaţa din Sfânta Treime şi comuniunea Persoanelor divine, se realizează graţie darului divin al libertăţii, prin care omul, dobândind conştiinţa de sine, dobândeşte în acelaşi timp posibilitatea să discearnă între bine şi rău (*Facere* 2, 16-17). Prin urmare, libertatea este pentru om un dar divin, care-l face capabil să progreseze continuu, în mersul ascendent către desăvârşirea spirituală”.[252] Aceleaşi idei au fost abordate şi dezvoltate şi la Sfântul şi Marele Sinodul din Creta din

---

[251] †ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, p. 90.

[252] „Hotărârile celei de A III-a Conferinţe Panortodoxe Presinodale Chambésy-Geneva, Elveţia, 20 octombrie-6 noiembrie 1986”, pp. 205-206.

anul 2016. „*Drepturile omului* se află astăzi în centrul politicii ca răspuns la crizele şi revoltele sociale şi politice actuale şi pentru protejarea libertăţii individului. Abordarea drepturilor omului de către Biserica Ortodoxă se centrează pe pericolul reducerii dreptului individual la individualism şi la o cultură a revendicării drepturilor. O astfel de pervertire funcţionează în detrimentul conţinutului social al libertăţii, conduce la transformarea arbitrară a drepturilor în pretenţii la fericire şi la ridicarea la rang de «valoare universală» a identificării precare a libertăţii cu libertinajul individual, ceea ce subminează temeliile valorilor sociale, ale familiei, ale religiei, ale naţiunii, şi ameninţă valorile morale fundamentale. Înţelegerea ortodoxă a omului se opune, aşadar, divinizării arogante a omului şi a drepturilor lui, precum şi înjosirii umilitoare a persoanei umane în vastele structuri economice, sociale, politice şi comunicaţionale contemporane. Tradiţia Ortodoxiei este un izvor nesecat de adevăruri fundamentale pentru om. Nimeni nu a cinstit omul şi nu s-a îngrijit de el precum au făcut Hristos, Dumnezeu-Omul, şi Biserica Sa. Un drept fundamental al omului este protejarea principiului libertăţii religioase sub toate aspectele ei, şi anume, libertatea conştiinţei, credinţei, cultului şi a tuturor expresiilor individuale sau colective ale libertăţii religioase. Acestea includ şi dreptul fiecărui credincios de a-şi manifesta credinţa liber de orice intervenţie a statului, precum şi libertatea predării publice a religiei şi condiţiile de funcţionare a comunităţilor religioase”.[253]

[253] „Enciclica Sfântului şi Marelui Sinod”, <http://basilica.ro/enciclica-sfantului-si-marelui-sinod/>, accesat: 30.11.2018. „Biserica, respectând principiile drepturilor omului şi tratamentului egal al oamenilor, urmăreşte să aplice aceste principii în lumina învăţăturii sale despre Sfintele Taine, despre familie, despre locul bărbatului şi al femeii în Biserică şi despre valorile tradiţiei bisericeşti în general. Biserica are dreptul să dea mărturie despre învăţătura sa în spaţiul public” („Misiunea Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană”, <http://basilica.ro/sfantul-si-marele-sinod-misiunea-bisericii-in-lumea-contemporana-document-final/>, accesat: 30.11.2018).

Ortodoxia şi fenomenul migraţiei

Fenomenul actual al migraţiei este o consecinţă a globalizării contemporane. Migraţia a existat din toate timpurile, însă s-a accentuat în ultima perioadă mai ales în contextul mai larg al schimbului de mărfuri, al posibilităţilor avantajoase de transport, al circulaţiei rapide a informaţiilor şi ideilor, dar şi al conflictelor din lumea întreagă. Nu de puţine ori acest fenomen a fost privit cu suspiciune, formulându-se chiar păreri apocaliptice cu privire la consecinţele lui. Temerile privind impactul pe care îl poate avea creşterea alarmantă a migraţiei asupra integrităţii Europei nu sunt noi şi nu se referă doar la migraţia actuală a populaţiei arabe din ţările măcinate de războaie. Într-un studiu publicat în anul 2005, în care analiza posibilităţile ca Turcia să se integreze în UE, Christos Yannaras afirma, pornind de la fenomenul masiv al migrării turcilor musulmani în ţările occidentale creştine din Europa: „Dacă cineva priveşte întreaga imagine cu calm şi realism, fără sentimentalisme sau frică, ascensiunea totală a Turciei în UE şi abilitatea maselor turceşti de a emigra liber în Grecia și în Europa poate cel mai probabil să însemne sfârşitul elenismului aşa cum îl cunoaştem noi”.[254]

O istorie a fenomenului migraţiei în perioada creştină începe în jurul anului 70, după căderea celui de al doilea Templu din Ierusalim, lucru care se vede şi în faptul că predica misionară s-a făcut pentru început în sinagogile din diaspora evreiască. A două etapă a fost reprezentată de urmările revoltelor evreieşti din perioadele 115-117 şi 132-135, care au condus nu doar la migraţia evreilor, ci şi a multor creştini din Ierusalim şi Palestina. A treia etapă a migraţiei, care a avut un impact enorm, a avut loc în timpul schimbării capitalei

---

[254] CHRISTOS YANNARAS, „Dissenting View on Turkey’s European Prospects”, în: *Mediterranean Quarterly,* Volume 16, Number 2, 2005, p. 47.

Imperiului Roman în anul 330, în timpul Sfântului Constantin cel Mare, de la Roma la Bizanţ, lucru care a condus la mutarea centrului de gravitaţie al Creştinismului spre ceea ce avea să poarte mai târziu numele de „creştinism ortodox". A urmat răspândirea Islamului în zona bizantină, până în anul 1453, atunci când „a doua Romă" a căzut sub ocupaţie musulmană. A patra etapă a migraţiei a fost reprezentată de deplasarea triburilor germanice, vandalii, goţii, alemanii, englezii, saxonii, burgunzii şi lombarzii, care s-au convertit ulterior la Creştinism. O altă migraţie masivă a coincis cu descoperirea Noii Lumi în timpul epocii marilor descoperi, sub influenţa Spaniei şi Portugaliei. Din anul 1650 şi până în timpul Primului Război Mondial (1914-1918) fenomenul migraţiei a ocupat un loc important în modernizarea şi industrializarea lumii. Puterile respective au fost decisive în descoperirea şi cucerirea noilor teritorii de pe glob, astfel că, pe parcursul sec. al XIX-lea câteva zeci de milioane de europeni au plecat din locurile natale spre noile teritorii descoperite şi cucerite. Mai mare decât oricare alt conflict, cel de al doilea Război Mondial a dus la alte cote fenomenul migraţiei pe toată suprafaţa pământului. După terminarea conflictului, migraţia a devenit un fenomen global de o complexitate nemaiîntâlnită, astfel încât astăzi nu mai există nicio naţiune de pe pământ care să nu fi cunoscut migraţia.

De-a lungul timpului au fost mai multe încercări de a realiza punţi de legătură între diferitele organizaţii care lucrează în vederea apărării drepturilor migranţilor. Nu de puţine ori aceste încercări s-au soldat cu eşecuri, însă paşi importanţi au fost făcuţi în vederea găsirii de soluţii care să răspundă principalelor dificultăţi ridicate. Migranţii vorbesc cel mai bine despre problemele, aşteptările şi eşecurile lor. Acest lucru se poate realiza numai dacă comunitatea este percepută ca o adevărată familie, aşa cum ne învaţă Sfântul Apostol Pavel: „Rămâneţi întru dragostea frăţească. Primirea de oaspeţi

să n-o uitaţi, căci prin aceasta unii, fără să ştie, au primit în gazdă îngeri”.[255]

În ultimul timp s-au creat numeroase agenţii care să studieze problema migraţiei din perspective diferite. Retorica şi politicile anti-migraţionale, în special împotriva musulmanilor, au crescut la nivel mondial, chiar şi în ţările care de obicei erau ospitaliere în acest sens. Nu în ultimul rând, războaiele din Orientul Mijlociu (Irak, Afganistan, Libia sau Siria) au reprezentat cauzele migraţiei unui număr mare de oameni. La aceasta s-a adăugat şi fenomenul actual al globalizării care a presupus deplasarea dintr-un teritoriu în altul, cu respectarea mai multor tratate internaţionale. În cele din urmă, analizând toate aceste aspecte, Biserica nu ar fi arătat aşa cum arată în zilele noastre fără fenomenului migraţiei. Migraţia nu este doar un simplu fenomen istoric, ci are consecinţe însemnate asupra realităţii eclesiale din întreaga lume.[256]

Astfel, la nivel global s-au accentuat problemele care îi afectează pe oameni: conflictele din diverse teritorii, situaţiile economice dificile în anumite regiuni de pe glob, ajungându-se până la crize financiare şi la modificări sociale importante, în care populaţiile majoritare trebuie să trăiască alături de minorităţi pe care, de cele mai multe ori, nu le cunosc şi nu le acceptă. Demografia lumii s-a schimbat radical influenţând şi felul în care sunt percepute religiile, culturile şi etniile cu care se intră în contact în mod repetat. De la aceste realităţi s-a cristalizat şi teoria „ciocnirii civilizaţiilor” care a trezit discuţii îndelungate, scindând lumea între apărători şi contestatari. Problema refugiaţilor şi migranţilor reprezintă o preocupare de mare interes, astfel încât societăţile actuale şi-au modificat structurile din punct de vedere demografic. Este din ce în ce

[255] Evrei 13, 1-2.

[256] PETER C. PHAN, „*Deus Migrator* – God the Migrant: Migration of Theology and Theology of Migration”, în: *Theological Studies,* Vol. 77 (4), 2016, pp. 850-853.

mai greu să se vorbească de o lume creştină, musulmană, hindusă etc., ci de societăţi plurireligioase, astfel încât „harta lumii în care trăim nu poate fi colorată în culori creştine, musulmane sau hinduse, ci oricare parte a lumii este presărată cu culorile şi texturile întregului”.[257]

În lumea globalizată în care trăim, migrările masive de oameni au la bază cauze diferite, cu impact asupra vieţii sociale, politice, economice şi, nu în ultimul rând, religioase. Schimburile de mărfuri au condus la schimburi de idei, iar deplasările dintr-un teritoriu într-altul, pentru a avea o viaţă mai bună, au determinat întâlniri între oameni ce aparţin unor civilizaţii, culturi şi religii diferite. Având o perspectivă nouă, în care trebuie să trăiască alături de cei de alte credinţe şi ideologii, creştinii s-au deschis pentru a-i accepta pe cei pe care îi întâlnesc zi de zi în viaţa publică şi în cea privată. De la o problemă ce nu a preocupat decât un număr restrâns de persoane şi asociaţii, fenomenul migraţiei a ajuns să fie o preocupare constantă atât la nivel local, cât şi internaţional. Realităţile concrete din diferite regiuni au devenit subiecte de analiză şi meditaţie în vederea găsirii de soluţii care să răspundă teoretic şi practic multiplelor provocări ridicate de fenomenul migraţiei. Astfel problema migraţiei se găseşte pe agendele întâlnirilor din întreaga lume, reprezentanţii religiilor şi confesiunilor din diferite regiuni de pe glob încercând să găsească soluţii la dificultăţile ridicate de migraţiile de populaţii dintr-un teritoriu într-altul. În aceste condiţii, între 1-2 octombrie 2013, 100 de reprezentanţi din 61 de organizaţii s-au întâlnit sub egida Naţiunilor Unite la New York pentru a participa la o consultare internaţională ce a abordat problema şi a analizat provocările migraţiei.[258] În declaraţia semnată se

---

[257] DIANA L. ECK, „The Christian Churches and the Plurality of Religious Communities”, p. 12.

[258] „CWWM4 Advocacy Paper. The Intersections of Migration, Human Rights and Development Justice (Issued on the occasion of the Second

afirma că demnitatea umană este un dar divin care nu poate fi luat de nimeni, fie că este persoană, guvern, entitate publică sau privată. Ea presupune respectarea drepturilor omului, între care se numără şi libertatea de mişcare, de a găsi un loc de muncă mai bun, indiferent de rasă, sex sau clasă socială, precum şi libertatea de a trăi fără frică oriunde. Orice afront adus demnităţii umane este un afront adus lui Dumnezeu. Astfel, migranţii sunt persoane umane cu demnitate la care nimeni nu poate atenta. Dialogul cu migranţii trebuie să aibă în vedere respectarea drepturilor omului, aşa cum sunt prevăzute în tratatele internaţionale.

Libertatea de mişcare este un drept universal. Migranţii trebuie să fie protejaţi de abuzurilor cauzate de discriminarea rasială, de xenofobie şi intoleranţă, având aceleaşi drepturi ca şi populaţiile în mijlocul cărora se aşază. Comunităţile religioase trebuie să promoveze şi să apere drepturile migranţilor, drepturi care sunt, în cele din urmă, ale oricărei fiinţe umane. În acest sens trebuie cunoscute condiţiile migranţilor, precum şi cauzele care au dus la decizia lor de a-şi părăsi ţara de origine. Numai printr-un dialog permanent şi deschis se poate ajunge la o adaptare a populaţiilor migrante la noile condiţii sociale, economice, politice şi religioase. Migranţii nu sunt doar nişte vecini străini, ci egali cu cei în mijlocul cărora se aşază, având aceleaşi drepturi şi obligaţii. Un punct important în tratarea problemei migranţilor se găseşte la intersecţia dintre drepturile omului şi respectarea justiţiei, ambele privite prin ochii credinţei în Dumnezeu. Nimic nu este posibil fără rugăciunea sinceră pentru toate şi pentru toţi.

Pusă în faţa acestor realităţi, societatea nu a fost suficient de pregătită pentru ceea ce s-a întâmplat în urma mişcărilor masive de populaţii, mai ales în mileniul în care

---

United Nations High Level Dialogue on International Migration and Development, 2013)”, <http://www.oikoumene.org/en/press-centre/news/CWWM4AdvocacyPaperonMigration2013.pdf>, accesat: 04.12.2018.

trăim. Schimbări importante au apărut nu numai în viaţa celor ce migrează în teritorii noi, ci şi a celor în mijlocul cărora se aşază populaţii din alte regiuni geografice. Migranţii nu aduc cu ei doar limba şi dorinţele unui trai mai bun, ci şi credinţele lor, care sunt altele decât ale celor în mijlocul cărora se aşază. În aceste condiţii, numai ascultarea celui de lângă şi dialogul cu acesta întruchipează credinţa creştină adevărată într-o lume pluralistă.

O perspectivă ortodoxă asupra fenomenului migraţiei evidenţiază şi alte probleme legate de pluralismul religios şi de fenomenul globalizării. Privit din perspectivă ortodoxă, pluralismul nu este relativism religios, deoarece comunităţile religioase nu sunt desfiinţate într-o lume pluralistă. Este mai degrabă vorba despre o întâlnire între comunităţi diverse. Pluralismul presupune angajarea tuturor în procesul de afirmare a persoanei umane. „Puterea şi demnitatea discursului şi ascultării sunt deopotrivă creative şi evidente. Teologii ortodocşi ne amintesc constant faptul că tărâmul Duhului Sfânt nu are limite. Nu putem fixa limite în faţa libertăţii Duhului Sfânt, Care suflă unde vrea şi arde inimile multora. Astăzi, trebuie să facem ca libertatea şi focul, creativitatea şi conducerea Duhului Sfânt să ne permită să întâmpinăm provocările vieţii şi să ne conducă într-o lume cu multe credinţe”.[259]

În lumea occidentală actuală, pluralismul Bisericilor Ortodoxe, în termenii etnicităţii, limbii şi organizării eclesiale, scoate în evidenţă o problemă importantă: pornind de la această diversitate, se mai poate vorbi de Biserica Ortodoxă rusă, română, greacă etc., sau se vorbeşte de români, ruşi, sârbi, greci etc.? Este oportun să se vorbească despre Ortodoxie ca despre o categorie de analizat din punct de vedere al fenomenului migraţiei? Se poate vorbi de o abordare a acestui

---

[259] DIANA L. ECK, „The Christian Churches and the Plurality of Religious Communities”, p. 21.

fenomen din perspectiva ortodoxă la modul general, iar nu de reprezentanţii anumitor Biserici Ortodoxe sau de locuitorii anumitor ţări? În acest context, este vorba despre credincioşii ortodocşi sau despre reprezentanţii unei anumite Biserici locale sau naţionale? Migraţia se referă la ortodocşi sau la reprezentanţii anumitor ţări?[260] În cele din urmă, problema migraţiei se referă atât la a fi ortodox (român, bulgar, grec, rus, sârb etc.) în altă ţară neortodoxă, cât şi la a fi german, danez, englez etc. într-o ţară ortodoxă. Cum se comportă ortodocşii în ţări secularizate ce nu sunt ortodoxe? Au ei o poziţie comună sau totul depinde de mediul din care vin, fără implicaţii religioase? Aceste întrebări se pun atunci când vine vorba de problema migraţiei şi de migranţi, răspunsurile adecvate putându-se formula doar pornind de la adevărata învăţătură de credinţă creştină.

Din punct de vedere istoric, în epoca contemporană migraţia creştinilor ortodocşi se poate împărţi în două etape, ce au ca puncte esenţiale anii 1917 (după Revoluţia din Rusia, cu referire mai ales la emigranţii din această ţară) şi 1990 (după căderea blocului comunist, cu referire la toate ţările majoritar ortodoxe din Europa de Est). În urma creşterii fenomenului migraţiei, se analizează felul în care ortodocşii se comportă în ţări în care sunt minoritari, după ce au venit din ţări în care erau majoritari, felul în care s-au adaptat ritmului de viaţă occidental, precum şi felul în care îşi trăiesc credinţa în mijlocul acestor realităţi. Deşi migranţii sunt parte a locurilor natale şi ai parohiilor cărora le aparţin, ei trebuie să se adapteze noilor condiţii în care trăiesc.

Problema diasporei s-a ridicat în ultimul timp cu referire la fenomenul migraţiei din întreaga lume. Dintr-un termen religios care se referea la poporul evreu din afara Ţării Sfinte, diaspora a căpătat un înţeles laic. Din punct de vedere

[260] MARIA HÄMMERLI and JEAN-FRANÇOIS MAYER, „Introduction”, p. 2.

ortodox, problemele au apărut începând cu diocezele din Occident care trebuie să aparţină unor patriarhate din alte ţări. Dacă se vorbeşte de o „diaspora ortodoxă”, acest lucru implică existenţa unui centru şi dependenţa de el, precum şi un punct de vedere comun în ceea ce priveşte principalele probleme cu care se confruntă credincioşii, indiferent de naţionalitate.[261]

Alături de termenul „diaspora”, termenul „transnaţional” se referă la fenomenul migraţiei, fiind legat de noţiunea de „stat naţional”. Este vorba mai ales de influenţele exercitate asupra migranţilor din partea locuitorilor teritoriilor în care se aşază sau din partea altor ortodocşi cu care intră în contact. Apar astfel numeroase probleme legate de apartenenţa etnică a credincioşilor ce trăiesc în alte ţări. Există şi legături transnaţionale între diferitele parohii ale unor patriarhate ce stabilesc relaţii de bună înţelegere în mijlocul unei populaţii neortodoxe.

Pornind de la provocările şi încercările de a găsi soluţii pentru diferitele probleme ridicate de fenomenul migraţiei, experienţele Bisericilor Ortodoxe pot fi un adevărat ghid în ceea ce priveşte abordarea problemelor dialogului cu cei de alte credinţe şi ideologii care trăiesc alături de credincioşii ortodocşi. „Dacă noi, ortodocşii, ne aşteptăm ca alţii, într-un cadru multicultural, nu doar să recunoască prezenţa noastră, ci şi să accepte darurile particulare ale Bisericii noastre, suntem noi la rândul nostru pregătiţi să acceptăm darurile celorlalţi, cu religia, cultura şi moralitatea lor particulare?”.[262] În contextul democraţiilor pluraliste din societăţile moderne, dialogul reprezintă singura opţiune pentru a intra în legătură cu cei de alte credinţe, ideologii, naţionalităţi, etnii sau culturi. „Recunoaşterea faptului că o altă persoană, în ciuda diferenţelor sale, este o persoană umană autentică sau că viaţa unei comunităţi este o expresie a unei culturi particulare

[261] MARIA HÄMMERLI and JEAN-FRANÇOIS MAYER, „Introduction”, p. 16.
[262] EMMANUEL CLAPSIS, *Orthodoxy in Conversation. Orthodox Ecumenical Engagements*, p. 128.

implică, în plus, să recunoaştem în celălalt unele elemente împărtăşite ale umanităţii sau culturii comune”.[263]

Ca model exemplar al primirii oaspeţilor, Sfânta Scriptură aminteşte de ospitalitatea lui Avraam[264], pentru care Străinii care i-au venit în vizită nu erau un pericol. El Îi tratează cu toată bunăvoinţa, împărtăşind cu Ei atât prietenia, cât şi mâncarea. În tradiţia Ortodoxă, cei Trei Îngeri care au venit la Avraam reprezintă imaginea autentică a Sfintei Treimi, Dumnezeu comuniune de Persoane. În urma gestului său de ospitalitate, Avraam primeşte promisiunea că din el se va naşte un popor mare. Felul în care este prezentată această icoană în tradiţia ortodoxă, cu deschiderea în partea din faţă, reprezintă o invitaţie pentru fiecare dintre noi de a veni şi a sta la masă cu Dumnezeu şi cu străinii, depăşind astfel prejudecăţile şi aroganţa. Icoana devine astfel un simbol al prezenţei lui Dumnezeu în mijlocul nostru, atunci când îi primim pe alţi oameni cu ospitalitate, fără inhibiţii şi suspiciune. Este imaginea prin excelenţă a întâlnirii şi comuniunii dintre oameni şi Dumnezeu, un simbol al toleranţei religioase care înlătură orice fel de frică faţă de aproapele nostru.[265] Omul este chipul lui Dumnezeu Cel întreit, în firea sa fiind înscrisă Biserica-Comuniune. „Toţi oamenii sunt chemaţi să se reunească în jurul aceleiaşi şi unice cupe, să se înalţe la treapta inimii divine şi să ia parte la Cina mesianică, să devină un singur Templu-Miel. «Prin viața veșnică (Duhul) Te cunosc pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat și pe Cel pe care L-ai trimis, Iisus Hristos». Viziunea se termină cu această notă eshatologică: ea e o anticipare a Împărăţiei cerurilor scăldată totodată în lumina care nu este din această lume, în sfârşit, scăldată toată într-o bucurie curată,

[263] EMMANUEL CLAPSIS, *Orthodoxy in Conversation. Orthodox Ecumenical Engagements*, p. 138.

[264] Facere 18.

[265] His All Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW, *Encountering the Mystery. Understanding Orthodox Christianity Today*, pp. 191-192.

dezinteresată, într-o bucurie dumnezeiască, prin faptul că Treimea fiinţează şi că noi suntem iubiţi şi că totul este har”.[266]

În Sfânta Scriptură se găsesc şi alte locuri în care se vorbeşte despre importanţa ospitalităţii.[267] În lumina acestor îndemnuri, rolul nostru în această lume şi locul în care vom merge în viaţa viitoare depind de felul în care i-am tratat pe străini.[268] Tradiţia ortodoxă susţine învăţătura scripturistică după care suntem îndemnaţi să-i primim pe străini, deoarece toţi oamenii sunt egali în faţa lui Dumnezeu şi în faţa legilor din această lume. Drepturile religioase ale oamenilor trebuie respectate, inclusiv dreptul la mişcare, la manifestarea propriului sentiment religios şi la educaţie.

În legătură cu fenomenul migraţiei şi cu atitudinea pe care trebuie să o aibă creştinii ortodocşi în acest sens s-a exprimat şi Sfântul şi Marele Sinod din Creta în anul 2016: „*Problema actuală a refugiaţilor şi migranţilor*, mereu în creştere din motive politice, economice şi climatice, se află în centrul atenţiei mondiale. Biserica Ortodoxă s-a îngrijit mereu şi se îngrijeşte continuu de cei persecutaţi, de cei în pericol şi în nevoi, bazându-se pe cuvintele Domnului: «*Flămând am fost şi Mi-aţi dat să mănânc; însetat am fost şi Mi-aţi dat să beau; străin am fost şi M-aţi primit; Gol am fost şi M-aţi îmbrăcat; bolnav am fost şi M-aţi cercetat; în temniţă am fost şi aţi venit la Mine*» (Matei 25, 35-36) şi «*Adevărat zic vouă, întrucât aţi făcut unuia dintr-aceşti fraţi ai Mei, prea mici, Mie Mi-aţi făcut*» (Matei 25, 40). În tot decursul istoriei, Biserica s-a aflat alături de cei «*osteniţi şi împovăraţi*» (Matei 11, 28). Activitatea filantropică a Bisericii nu s-a limitat niciodată la

---

[266] PAUL EVDOCHIMOV, *Arta icoanei. O teologie a frumuseţii*, Traducere de Grigore Moga şi Petru Moga, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1993, p. 218.

[267] Levitic 19, 33-34; Deuteronom 10, 19; Psalm 145, 9; Matei 25, 31-46; Luca 10, 30-37; 17, 18; Ioan 4, 9; Evrei 13, 1-2.

[268] Matei 25, 31-46.

facerea de bine în funcţie de circumstanţe faţă de cel în nevoi sau de cel suferind, ci a căutat, mai degrabă, să elimine cauzele care provoacă problemele sociale. «*Lucrarea slujirii*» Bisericii (Efeseni 4, 12) este recunoscută de către toţi. Deci, mai întâi de toate, facem apel către cei care au puterea de a elimina cauzele producerii crizei refugiaţilor să ia deciziile pozitive necesare. Facem apel la autorităţile civile, la credincioşii ortodocşi şi la ceilalţi cetăţeni ai ţărilor în care refugiaţii s-au retras şi continuă să se retragă să le ofere orice ajutor posibil, chiar şi din puţinul lor”. În *Enciclica* Sfântului şi Marelui Sinod din Creta sunt amintite şi urmările nefaste ale fenomenului actual al migraţiei asupra creştinilor ortodocşi din întreaga lume: „*Biserica Ortodoxă urmăreşte cu durere şi rugăciune şi ia act de marea criză umanitară contemporană*: proliferarea violenţei şi a conflictelor armate, persecutarea, exilarea şi uciderea membrilor minorităţilor religioase, expulzarea forţată a familiilor din căminele lor, tragedia traficului de persoane, încălcarea drepturilor fundamentale ale persoanelor şi ale popoarelor, convertirile forţate. Ea condamnă categoric răpirile, torturile şi execuţiile atroce. Ea denunţă distrugerea locaşurilor de cult, a simbolurilor religioase şi a monumentelor culturale. Biserica Ortodoxă este preocupată, în mod deosebit, de situaţia creştinilor şi a altor minorităţi etnice şi religioase persecutate în Orientul Mijlociu. Ea adresează un apel, mai ales, către guvernele din regiune, pentru protejarea populaţiilor creştine – ortodocşi, vechi orientali şi ceilalţi creştini – care au supravieţuit în leagănul creştinismului. Creştinii autohtoni şi celelalte populaţii au dreptul inalienabil de a rămâne în ţările lor în calitate de cetăţeni cu drepturi egale. Prin urmare, îi îndemnăm pe toţi cei implicaţi, indiferent de convingerile lor religioase, să lucreze pentru reconciliere şi pentru respectarea drepturilor omului, în special pentru protejarea darului divin al vieţii. Trebuie ca războiul şi vărsările de sânge să înceteze, trebuie să domine dreptatea, pentru a restaura pacea şi pentru a

fi posibilă întoarcerea celor exilaţi în pământurile lor strămoşeşti. Ne rugăm pentru pace şi dreptate în ţările Africii aflate în suferinţă şi în încercata Ucraină. Repetăm mai accentuat, în cadrul Sinodului, apelul nostru către cei responsabili de a-i elibera pe cei doi arhierei răpiţi din Siria: Paul Yazigi şi Ioan Ibrahim. Ne rugăm pentru eliberarea tuturor semenilor noştri care sunt luaţi ostatici sau se află în captivitate”.[269]

[269] „Enciclica Sfântului şi Marelui Sinod”, <http://basilica.ro/enciclica-sfantului-si-marelui-sinod/>, accesat: 30.11.2018.

Ortodoxia şi educaţia religioasă şi interreligioasă

Încă de la începutul scolasticismului medieval şi din perioada Iluminismului, teologia a fost definită ca o disciplină ce foloseşte metodele logicii aristoteliene. Cunoaşterea raţională a fost considerată, şi continuă să fie, singura formă legitimă de cunoaştere. În aceste condiţii, educaţia teologică a fost mutată gradual de la cadrul său sacramental şi din contextul său eclesial, comunitar şi local. Înţelegerea raţională a lui Dumnezeu şi a umanităţii a condus la o educaţie teologică orientată doar misionar. Chiar şi în zilele noastre instituţiile teologice din lumea întreagă, indiferent de confesiune, au ca principal scop formarea de „lideri" (preoţi, pastori şi misionari), iar nu educaţia întregului popor al lui Dumnezeu. Astfel s-a pierdut importanţa centralităţii pe comunitate şi pe dimensiunea orientată liturgic/euharistic a educaţiei teologice. Nu trebuie uitat însă faptul că teologia nu este doar o disciplină pentru tineri şi adolescenţi şi nici un prerogativ al unor profesionişti, fie că sunt clerici sau din mediul academic, ci este o sarcină a întregii comunităţi creştine, a întregului popor al lui Dumnezeu.[270] Numai astfel are înţeles maxima patristică după care „teolog este cel ce se roagă şi cel ce se roagă este teolog".

În acest context se ridică o întrebare ce priveşte raportul dintre teologia ortodoxă şi contextualitate, în sensul în care, în anumite cercuri se vorbeşte despre posibilitatea unei interpretări diferite, dar legitime, a aceluiaşi text evanghelic. Astfel se vehiculează ideea că „orice text are un context" care nu este pur şi simplu extern textului, ci constituie o parte integrantă a acestuia. În cadrul acestei abordări nu se contestă

---

[270] PETROS VASSILIADES, „Contextuality and Catholocity. The Task of Orthodox Theology in Ecumenical Theological Education", în: *International Review of Mission,* Volume 98, Number 1, 2009, p. 38.

faptul că fiecare tradiţie este legată de un context istoric, socio-cultural sau politic, astfel încât nu se poate vorbi de o teologie universală abstractă care să aibă o autoritate absolută şi nelimitată. Prin contextualizare, în contrast cu abordarea clasică a teologiei, nu mai suntem preocupaţi dacă sau cum poziţiile teologice pe care le adoptăm astăzi şi afirmaţiile pe care le facem sunt în acord cu Tradiţia adevărată, ci dacă aceste poziţii sunt în relaţii dinamice cu toate problemele contemporane. Această abordare este o creaţie a postmodernităţii, care se focalizează pe particularităţi, pe situaţii periferice, pe minorităţi, evitând astfel elementele unificate din situaţiile concrete de viaţă.[271]

Cele mai importante perspective în cadrul educaţiei teologice contemporane sunt legate de catolicitate (sobornicitate) şi de contextualitate: prima, în sensul unei căutări în vederea conştientizării coerente, ecumenice, globale şi catolice a sarcinii teologicale; a doua, ca o expresie unică a autenticităţii şi distincţiei diferitelor contexte teologice, ca şi nevoia de a pune împreună teologiile contextuale într-o inter-relaţie unele cu altele. Această legătură porneşte de la ideea de unitate, deoarece teologia creştină, indiferent de expresiile sale, trebuie să aibă un punct comun de referinţă, un element unificator în care să se regăsească toate celelalte, centrându-se astfel pe problema unităţii Bisericii.

Tradiţia este legată şi de un anumit context istoric, social, cultural, politic, economic şi psihologic. Pornind de la contextualitate, în opoziţie cu abordarea clasică a Tradiţiei, se analizează dinamismul Tradiţiei, pentru a se răspunde la întrebările ridicate de realităţile contemporane. În acest sens, la Conferinţa de la Nairobi (Kenya) din 1996, în cadrul căreia s-a abordat viitorul educaţiei ecumenice, s-a pus accentul atât pe catolicitate, înţeleasă ca o conştientizare a cerinţelor teologice

[271] PETROS VASSILIADES, „Contextuality and Catholocity. The Task of Orthodox Theology in Ecumenical Theological Education”, p. 40.

coerente la nivel global, cât şi pe contextualitate, înţeleasă ca expresie unică în contexte particulare diferite. Coerenţa subliniază atât autenticitatea, cât şi diferenţa între mai multe contexte teologice, precum şi nevoia de a aduce împreună aceste contexte într-o inter-relaţionare reciprocă. Trebuie să se meargă din ce în ce mai mult spre o unitate a educaţiei religioase încât să fie abordate teme de interes particular şi general pentru societatea contemporană.[272]

În aceste condiţii, principala problemă care trebuie analizată în cadrul discursului teologic este cea referitoare la eclesiologie. În discuţiile ecumenice actuale se pune mai mare accent pe învăţătura despre teologia euharistică, mai precis pe eclesiologia euharistică, toate acestea integrate în discursul despre învăţătura trinitară. Această viziune este importantă pentru viitorul educaţiei teologice care să se refere şi la cei de alte credinţe şi ideologii. Educaţia teologică nu trebuie văzută în abstract, ci se referă la Dumnezeu Cel Unul în Fiinţă şi întreit în Persoane, expresia perfectă a comuniunii. Această experienţă eshatologică se referă la Împărăţia lui Dumnezeu şi la comuniunea dintre oameni, care include dreptatea, pacea, preaplinul vieţii şi respectul pentru întreaga creaţie. Educaţia teologică trebuie să se refere la comuniune ca element ultim constitutiv al existenţei, presupunând o dimensiune relaţională şi un dialog dinamic şi continuu cu toţi oamenii, indiferent de credinţe şi ideologii.[273]

Viitorul educaţiei teologice ecumenice stă în reconcilierea celor două curente moderne, instituţiile teologice ortodoxe având nevoie să înceapă procesul de aplanare a antitezelor existente: contextualizare şi catolicitate (sobornicitate). Trebuie

---

[272] PETROS VASSILIADIS, *Eucharist and Witness: Orthodox Perspectives on the Unity and Mission of the Church*, WCC Publication, Geneva, 1998, pp. 110-111.

[273] PETROS VASSILIADIS, *Eucharist and Witness: Orthodox Perspectives on the Unity and Mission of the Church*, p. 114.

ca partenerii de discuţie să lucreze împreună la realizarea unei sinteze între legitimitatea tuturor teologiilor contemporane locale/contextuale şi necesitatea, nucleului credinţei apostolice.[274] Este important ca educaţia teologică să aibă un punct comun de referinţă, pentru a nu cădea în pericolul de a vedea fiecare context şi experienţă locală drept expresia autentică a credinţei creştine. În acest sens, nu se poate exclude posibilitatea unei teologii autentice universale.

Cele mai mari probleme în ceea ce priveşte educaţia teologică actuală constau în definirea „criteriului adevărului". Trebuie luată o distanţă faţă de sindromul modern dominant al priorităţii textelor asupra experienţei, a teologiei asupra eclesiologiei, a kerygmei şi misiunii asupra vieţii sacramentale. Unii cercetători se concentrează pe dogmă, impusă de hegemonia post-iluministă şi post-reformatoare asupra perspectivei teologice: ceea ce constituie inima credinţei creştine trebuie extras exclusiv din depozitul de credinţă care se găseşte în Biblie, în scrierile Sfinţilor Părinţi, în canoane şi în deciziile Sinoadelor, destul de rar făcându-se referire la evenimentul comuniunii euharistice, care în cele din urmă este responsabil şi produce depozitul de credinţă.[275] În cadrul discuţiilor ecumenice trebuie întărită importanţa teologiei sacramentale privită din perspectivă trinitariană. Educaţia teologică ecumenică nu trebuie să se centreze doar pe pregătirea dogmatică sau pe buna organizare, ci şi pe mărturisirea diaconală cu o certă orientare eshatologică, fiind ghidată după expresia „liturghie după Liturghie".[276]

---

[274] PETROS VASSILIADES, „Contextuality and Catholocity. The Task of Orthodox Theology in Ecumenical Theological Education", pp. 40-41.

[275] PETROS VASSILIADES, „Contextuality and Catholocity. The Task of Orthodox Theology in Ecumenical Theological Education", p. 43.

[276] Preot Profesor Doctor ION BRIA, *Liturghia după Liturghie. Misiune apostolică și mărturie creștină – azi*, Ed. Athena, București, 1996. Vezi în legătură cu acest concept: Drd. DORU MARCU, „The concept *liturgy after*

Educaţia teologică nu poate fi văzută în abstract ca atunci când Dumnezeu ar fi o existenţă ultimă solitară. Ea trebuie să se refere întotdeauna la Dumnezeu Sfânta Treime, expresia profundă a comuniunii, fiind în strânsă legătură cu experienţa eshatologică. Aceasta este o viziune înrădăcinată în Împărăţia cerurilor, fiind centrată pe comuniune interpersonală. Deci, educaţia teologică trebuie să se refere permanent la comuniune ca la elementul ultim al ei, accentuând dimensiunea relaţională a vieţii, în dialog dinamic şi continuu nu doar cu reprezentanţii diferitelor confesiuni creştine, ci şi cu oamenii de alte credinţe, chiar şi cu lumea secularizată.

În lumea ortodoxă, educaţia teologică trebuie să trateze problemele de actualitate, fără a pierde legătura cu trecutul. Este necesar să se facă referiri la propria istorie, fără a se nega orientarea eshatologică. Teologia creştină este, în cele din urmă, balanţa reală dintre istorie şi eshatologie. Există un echilibru între viziunea eshatologică asupra Bisericii, realităţile istorice şi viaţa socială şi cosmică. Teologia şi Biserica nu există pentru ele însele, ci pentru lume.

În majoritatea instituţiilor teologice ortodoxe nu există o disciplină care să se ocupe de „educaţia teologică ecumenică”, deşi teologia ortodoxă a influenţat puternic discuţiile ecumenice actuale. În acest sens trebuie promovat caracterul ecumenic al Ortodoxiei. În acelaşi timp, educaţia teologică trebuie să pună accentul pe dezvoltarea misiunii ca mărturisire şi reconciliere. Este o greşeală să se evite dialogul interreligios şi să se catalogheze aceste iniţiative ca sincretiste.

În Ortodoxie există o tensiune permanentă între eshatologie şi istorie sau, cu alte cuvinte, între comunitatea eclesială şi societatea pluralistă, post-modernă, post-colonială, post-industrială. Pentru a depăşi problemele reale ridicate de globalizare, unii creştini ortodocşi s-au retras într-un trecut

---

the Liturgy. History and Theology”, în: *Mitropolia Olteniei*, 9-12/2016, pp. 185-207.

„glorios”. Astfel, ei au devenit vulnerabili la un fel de fundamentalism naţional şi intolerant, la anti-ecumenism, la atitudine străină şi inacceptabilă de către etosul ortodox. Ortodoxia este provocată să răspundă pozitiv la raportul dintre eshatologie şi istorie şi acest lucru trebuie obţinut printr-o educaţie teologică adevărată.

Principiile teologice şi eclesiologice rămân identice pentru Biserica Ortodoxă în mărturisirea către întreaga lume, având aceleaşi surse de inspiraţie, centrate pe viaţa liturgică şi sacramentală care a ţinut legate între ele Bisericile locale. Diversitatea acestor Biserici se poate vedea în atitudinile pastorale şi în angajamentul misionar care s-au referit la contextul istoric şi cultural în care au trebuit să activeze. „Într-o oarecare măsură, aceasta a fost una dintre cele mai vechi dileme cu care au trebuit să se confrunte atât teologia cât şi viaţa Bisericii: cum să exprime veşnicul în termenii temporalului şi cum să comunice universalul în termenii localului”.[277]

În ultimul timp se pune problema exprimării comune a mesajului creştin către întreaga lume, ceea ce a condus la implicarea Bisericilor Ortodoxe în programele ecumenice actuale. Au apărut astfel păreri diferite, chiar contradictorii, care pornesc de la a considera această implicare ca o extensie a mărturisirii ortodoxe în lume, până la a o vedea drept o renunţare la etosul ortodox, o adevărată erezie. Educaţia teologică trebuie să includă aceste dileme şi să fixeze curricula şi metodologia pentru a permite transmiterea învăţăturii

---

[277] GEORGES LEMOPOULOS, „Orthodox participation in the ecumenical movement and the role of theological education: A few questions in the form of Introductory Thoughts”, în: *Orthodox Perspectives on Ecumenical Theological Education. The Ecumenical Movement in the Theological Education and in the Life of Orthodox Churches*, Edited by †Gennadios of Sassima, †Lautenţiu of Ardeal, Pavel Aurel, Daniel Buda, Volos Academy Publications, Volos, 2014, p. 40.

ortodoxe autentice generaţiilor tinere şi pentru a culege rezultatele obţinute din cercetarea teologică.

Pornind de la aceste considerente, la A III-a Conferinţă Panortodoxă Presinodală (1986) a fost sintetizată învăţătura eclesiologică şi misiologică ce reflectă viaţa Bisericii: „Ortodoxia poate şi trebuie să contribuie pozitiv la restabilirea relaţiei organice dintre dialogul internaţional contemporan şi idealurile prin excelenţă creştine ale păcii, libertăţii, înfrăţirii, iubirii şi dreptăţii sociale între popoare, făcând cunoscută credinţa creştină despre om şi lume, precum a făcut aceasta în decursul întregii sale istorii pentru a reuşi transformarea identităţii spirituale şi culturale a lumii. Credinţa creştină în provenienţa divină şi unitatea neamului omenesc şi a lumii – totdeauna în strânsă legătură cu sfinţenia, independenţa şi valoarea supremă a persoanei umane – se află, în chip latent, la baza dialogului internaţional contemporan, pentru pace, dreptate socială şi drepturi umane. Ideea universalităţii acestor idealuri, care constituie baza dialogului contemporan, ar fi aproape de neconceput fără învăţătura creştină despre unitatea ontologică a neamului omenesc”.[278] În documentele ortodoxe ulterioare s-a întărit ideea necesităţii continuării participării Bisericilor Ortodoxe la diferitele forme de acţiuni şi activităţi intercreştine şi interreligioase. Există însă şi voci precaute în ceea ce priveşte implicarea în dialoguri cu reprezentanţii altor religii sau confesiuni.

În cadrul acestor întâlniri se porneşte de la legătura dintre unitatea Bisericii şi unitatea umanităţii, cu referire la acţiunile întreprinse pentru justiţie, pace, dezvoltare, renaştere şi efortul de a construi relaţii cu oamenii cu intenţii bune. O altă direcţie dezvoltată de Bisericile Ortodoxe constă în a avea o agendă comună prin care să se răspundă cu aceeaşi voce la principalele probleme ridicate în cadrul discuţiilor. În acest sens, un punct esenţial l-au ocupat discuţiile interreligioase în care ortodocşii au

---

[278] „Hotărârile celei de A III-a Conferinţe Panortodoxe Presinodale Chambésy-Geneva, Elveţia, 20 octombrie-6 noiembrie 1986”, p. 207.

fost implicaţi. Un rol important în analizarea şi soluţionarea multor probleme în cadrul discuţiilor intercreştine şi interreligioase îl au instituţiile teologice ortodoxe care şi-au adus contribuţia la participarea ortodocşilor în discuţiile cu reprezentanţii altor confesiuni şi religii. În acest sens, nu de puţine ori ortodocşii au fost adevăraţi pioneri în promovarea dialogului.[279]

Într-un mesaj adresat în anul 2012 *Asociaţiei educaţionale creştin-religioase,* Patriarhul Ecumenic Bartholomeu I afirma în legătură cu rolul educaţiei religioase în lumea contemporană: „Trebuie să realizaţi această îndatorire fidel şi onest, cu o minte şi o inimă deschise, evitând sectarismul şi naţionalismul. Mulţi, dacă nu cei mai mulţi dintre voi sunteţi chemaţi să slujiţi ca educatori religioşi cu capacitatea voastră de bărbaţi şi femei laici, care subliniază prin ei înşişi rolul crucial şi central al laicatului în trupul lui Hristos. În cele din urmă, sarcina voastră se prezintă cu şi mai mare dificultate pentru că părinţii acestor copii sunt ei înşişi ignoranţi la principiile ortodoxe fundamentale, în timp ce societatea secularizată rezistă oricărui accent pus pe educaţia religioasă”.[280]

Ţinând cont de aceste coordonate, la Sfântul şi Marele Sinod din Creta din anul 2016 s-a discutat despre importanţa educaţiei religioase pentru creştinii ortodocşi din zilele noastre şi despre impactul pe care trebuie să-l aibă o bună pregătire teologică asupra lumii contemporane. „În zilele noastre, se observă noi tendinţe în domeniul formării şi educaţiei referitoare la conţinutul şi scopurile educaţiei, la abordarea vârstei copilăriei, la rolul profesorului şi al elevului, precum şi al şcolii contemporane. De vreme ce *educaţia nu se referă doar la ceea ce este omul, ci şi la ceea ce trebuie să fie* şi la conţinutul

[279] GEORGES LEMOPOULOS, „Orthodox participation in the ecumenical movement and the role of theological education: A few questions in the form of Introductory Thoughts”, p. 51.

[280] His All-Holiness EcumenicaL Patriarch BARTHOLOMEW, „Greeting to the Orthodox Christian Religious Education Association”, în: *Greek Orthodox Theological Review*, 57:1-4, 2012, p. 11.

responsabilităţii sale, este de la sine înţeles că imaginea pe care o avem cu privire la om şi la sensul existenţei sale ne determină viziunea cu privire la educaţia sa. Şi Biserica Ortodoxă este îngrijorată profund de sistemul educaţional secularizat şi individualist dominant astăzi, care agasează generaţia tânără. În centrul grijii pastorale a Bisericii se află o educaţie care urmăreşte nu doar cultivarea intelectuală, ci şi edificarea și dezvoltarea întregii persoane umane ca fiinţă psihosomatică şi spirituală, în conformitate cu principiul întreit: *Dumnezeu, om, lume*. Prin cuvântul său catehetic, Biserica Ortodoxă, cu multă grijă, cheamă poporul lui Dumnezeu şi, în special, tinerii să participe conştient şi activ la viaţa Bisericii, care cultivă în ei «*dorinţa desăvârşită*» a vieţii în Hristos. Astfel, plenitudinea creştinilor află un sprijin existenţial în comuniunea divino-umană a Bisericii şi experimentează în aceasta perspectiva resurecţională a îndumnezeirii prin har".[281]

Viziunea ortodoxă asupra educaţiei creştine vede educaţia din perspectiva Modelului suprem, Mântuitorul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Pornind de aici, metodele didactice sunt implementate în termenii comuniunii interpersonale dintre Dumnezeu şi om, dar şi dintre oameni, aceştia fiind creaţi după chipul lui Dumnezeu, tinzând spre asemănarea cu Acesta. Astfel, relaţiile interumane au ca ţintă relaţia interpersonală a omului cu Dumnezeu. „În cele din urmă, rolul educatorului creştin este asumat de cel care abordează ambele părţi ale transferului de valori, de la modelul educaţional şi de la persoana educată. Pentru educaţia creştină, în ultimă instanţă această valoare este Dumnezeu".[282]

---

[281] „Enciclica Sfântului şi Marelui Sinod", <http://basilica.ro/enciclica-sfantului-si-marelui-sinod/>, accesat: 30.11.2018.

[282] Reverend PhD ADRIAN IVAN, „Christian Education as Paradigm in the Valorization of Inter-Human Relationship", în: *SGEM Conference on Psychology&Psychiatry&Sociology&Healthcare education. Conference Proceedings. Volume III. Education&Education Research,* STEF92 Technology Ltd., Sofia, 2014, p. 153.

Ortodoxia şi dialogul interreligios

În lumea în care trăim, caracterizată prin generalizarea instabilităţii şi incertitudinii, excluderea religiei din vieţile oamenilor a condus atât la renaşterea fundamentalismelor, ajungându-se până la conflicte religioase locale, naţionale şi internaţionale, cât şi la fenomenul opus al „întoarcerii la Dumnezeu”. Unii, între care un loc aparte îl ocupă Samuel Huntington, au legat aceste realităţi de ceea ce a devenit cunoscut sub numele de „ciocnirea civilizaţiilor” şi de un adevărat „război al religiilor”. Alţii au văzut religia ca singura sursă care poate promova pacea şi înţelegerea între oameni. Astfel, se vorbeşte din ce în mai mult de o „întoarcere la religie”, fără a se ajunge însă la sincretism sau la omogenizarea diferenţelor dintre religii. În acest context, dialogul interreligios ocupă un loc important.[283]

În cadrul acestui dialog nu se urmăreşte crearea unei religii mondiale, ci promovarea colaborării între adepţii religiilor lumii. În acest sens, reprezentanţii Bisericilor Ortodoxe au adus contribuţii importante, pornind de la modul specific în care trăiesc şi se raportează la cei de alte credinţe şi ideologii. Atunci când abordează problema dialogului interreligios, ortodocşii fac permanent apel la Sfânta Scriptură şi la Sfânta Tradiţie, cele două izvoare ale Revelaţiei divine. Teologii ortodocşi s-au întors la Sfânta Scriptură şi la Sfinţii Părinţi pentru a aborda dialogul interreligios şi au legat răspunsul lor de învăţăturile Bisericii, făcând astfel posibilă o abordare ortodoxă modernă cu privire la religiilor necreştine.

[283] Vezi o analiză a dialogului interreligios în: ADRIAN BOLDIŞOR, *Importanţa şi actualitatea dialogului interreligios pentru lumea contemporană: istorie, perspective, soluţii*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2015.

Sfânta Scriptură şi dialogul interreligios

Cartea Sfântă vorbeşte de existenţa unui singur Dumnezeu[284] Care stăpâneşte peste tot pământul.[285] Întreaga umanitate are origine comună[286] şi întreg pământul este plin de slava Sa.[287] De-a lungul timpului, Dumnezeu a încheiat mai multe legăminte cu umanitatea: cu Adam şi Eva[288], cu Noe[289] şi cu Avraam.[290] Sfânta Scriptură prezintă exemple de oameni care au respectat poruncile divine, deşi nu erau evrei (Enoh, Melchisedec, Iov) şi aminteşte în genealogia Mântuitorului nostru Iisus Hristos de femeile de neam străin.[291] Făcând legătură între Vechiul şi Noul Testament, creştinii ortodocşi pornesc, în promovarea dialogului cu cei de alte credinţe şi ideologii, de la evenimentul unic al Întrupării Fiului lui Dumnezeu.[292] „Prin urmare, hristologia, şi nu «religia comparată» trebuie să fie baza preocupărilor noastre. Interesul nostru primordial nu-l reprezintă «conferinţele interreligioase» în sine; el trebuie să constea în prezenţa noastră împreună cu Hristos la lucrarea Sa continuă în mijlocul oamenilor de alte credinţe religioase. Hristos ne scoate din izolarea proprie şi ne pune într-o legătură intimă cu toţi semenii noştri”.[293]

Mântuitorul nostru Iisus Hristos a apreciat purtarea celor ce nu erau evrei şi credinţa de care aceştia au dat dovadă: sutaşul roman[294] şi femeia cananeeancă[295], iar în Faptele Apostolilor se

---

[284] Isaia 43, 3; Efeseni 4, 6.
[285] Psalm 23, 1; Psalm 46, 8; Psalm 102, 19; Isaia 14, 26; Maleahi 1, 11.
[286] Facere 1, 27; 5, 1.
[287] Isaia 6, 3.
[288] Facere 3, 15.
[289] Facere 8, 21-22.
[290] Facere 12.
[291] Matei 1.
[292] Ioan 1, 14; 3, 16.
[293] Pr. NICOLAE ACHIMESCU, *Religii în dialog*, Ed. Trinitas, Iaşi, 2006, p. 19.
[294] Matei 8, 5-13.
[295] Matei 15, 21-28.

relatează despre credinţa lui Corneliu.[296] Aceste mărturii ale credinţei adevărate stau în legătură cu faptul că „în orice neam, cel ce se teme de El şi face dreptate este primit de El”[297], Dumnezeu nelăsându-Se fără mărturie pe întreaga faţă a pământului.[298] Sfântul Apostol Pavel subliniază această idee în Epistola către Romani: „Căci, când păgânii care nu au Lege, din fire fac ale Legii, aceştia, neavând Lege, îşi sunt loruşi lege, ceea ce arată fapta Legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conştiinţei lor şi prin judecăţile lor, care îi învinovăţesc sau îi apară în ziua în care Dumnezeu va judeca, prin Iisus Hristos, după Evanghelia mea, cele ascunse ale oamenilor”.[299] Pornind de la aceste mărturii scripturistice care se referă la revelaţia naturală şi la crearea omului după chipul lui Dumnezeu, se poate afirma că „fiecare om de bună intenţie şi cu bunăvoinţă, care păstrează poruncile lui Hristos (precum: iubirea curată, smerenia, starea de iertare, slujirea dezinteresată), chiar şi dacă nu are privilegiul de a cunoaşte în mod direct misterul inexprimabil al tainei lui Hristos – am îndrăzni să spunem –, acceptă în mod tainic pe Hristos-Logosul, Care este prezent în poruncă. Întrucât Dumnezeu este iubire, orice expresie a iubirii constituie o conformare automată cu voia Sa şi cu poruncile Sale”.[300]

Un moment important în propovăduirea creştină către cei de alte religii este reprezentat de predica Sfântului Apostol Pavel în Areopag.[301] Această cuvântare „reprezintă un minunat exemplu de folosire a premiselor revelaţiei naturale intuitive în scopul descoperirii adevărului ultim sau mai degrabă al înţelegerii celei mai adecvate a ceea ce este dat, dar, din pricina

[296] Faptele Apostolilor 10, 1-48.
[297] Faptele Apostolilor 10, 35.
[298] Faptele Apostolilor 14, 16-17.
[299] Romani 2, 14-16.
[300] †ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane,* p. 181.
[301] Faptele Apostolilor 17, 22-31.

necunoaşterii, este greşit interpretat".[302] În mijlocul învăţaţilor atenieni, Apostolul neamurilor urmează îndemnul la propovăduire dat de Mântuitorului nostru Iisus Hristos.[303]

Învăţătura despre Duhul Sfânt, Care, la facerea lumii, „Se purta pe deasupra apelor"[304], ocupă un loc important în cadrul dialogului interreligios. El este Duhul sfinţeniei, al puterii, al adevărului, al păcii, al dreptăţii[305], Care suflă unde vrea.[306] Duhul Sfânt este prezent în lume, împărtăşindu-Se întregii creaţii. „Nimic nu poate să limiteze strălucirea Duhului Sfânt. Oriunde este întâlnită iubirea, dreptatea, pacea şi celelalte roade ale Sale (Gal. 5, 22), acolo distingem urme ale lucrării Sale. Şi se pare că suficiente dintre aceste elemente sunt prezente în viaţa multor oameni care aparţin diferitelor religii".[307]

Pornind de la învăţătura despre Duhul Sfânt, trebuie analizate mai multe probleme ce se ivesc în calea dialogului cu cei de alte religii. „Desigur, trebuie făcută mai întâi o distincţie în ce priveşte lucrarea *exclusivă* şi *inclusivă* a Duhului Sfânt. Atitudinea creştină faţă de celelalte credinţe şi religii poate fi diferenţiată, dacă socotim adevărul lui Dumnezeu redus la limitele istorice ale Bisericii sau dacă acceptăm că adevărul Său e tot la fel de liber ca și Duhul Său, totdeauna activ şi acţionând la toate popoarele".[308] Pnevmatologia trebuie pusă alături de hristologie şi triadologie pentru a nu cădea în eroarea de a confunda

[302] Pr. NICOLAE ACHIMESCU, *Religii în dialog*, p. 63.
[303] Marcu 16, 15; I Timotei 2, 1-6.
[304] Facere 1, 2.
[305] Galateni 5, 22-23.
[306] Ioan 3, 8.
[307] †ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane,* p. 180.
[308] Pr. NICOLAE ACHIMESCU, *Religii în dialog*, p. 32.

învăţătura despre Duhul Sfânt cu alte idei şi concepte străine şi greşite.[309]

Această abordare stă în legătură cu ceea ce se numeşte „ecumenism interreligios" sau „macroecumenism": larga deschidere către dialogul cu alte religii şi tradiţii culturale dincolo de graniţele Creştinismului. Implicarea şi interesul reprezentanţilor Bisericilor Ortodoxe în dialog s-au centrat, în primul rând, pe problemele înţelegerii, colaborării, libertăţii religioase, grijii pentru minorităţi, înlăturării antisemitismului, promovării păcii etc. Pentru ca acestea să dea rezultate pe tărâm practic trebuie mai întâi să se realizeze o colaborare mai bună între confesiunile creştine pentru a se creiona un mesaj comun şi omogen al creştinilor către reprezentanţii altor religii.

În tradiţia patristică, energiile Duhului Sfânt sunt prezente în întreaga creaţie şi istorie. Această învăţătură este în contradicţie cu orice tendinţă personală sau colectivă de autosuficienţă şi izolare. Dacă adevărul şi înţelepciunea pot fi găsite şi în credinţele persoanelor de alte religii sau la oamenii nereligioşi, acest lucru trebuie văzut ca dar al lui Dumnezeu. Dacă Duhul lui Dumnezeu este prezent şi lucrează în toată creaţia şi asupra tuturor oamenilor, trebuie să se caute adevărul şi înţelepciunea în multe locuri. Duhul Sfânt este omniprezent în lume, prezenţa lui Dumnezeu peste tot fiind un semn al binecuvântării Sale. Pornind de aici, creştinii caută urmele divine la oamenii de alte credinţe. Suflarea de pretutindeni a lui Dumnezeu este un semn al libertăţii Sale, dialogul interreligios fiind astfel posibil şi necesar.

Lucrarea Duhului Sfânt în afara graniţelor Bisericii a fost afirmată de Ortodoxie, accentuându-se faptul că prezenţa

---

[309] Aceste precizări sunt necesare dacă se ţine cont de ceea ce s-a discutat la A VII-a Adunare generală a CMB de la Canberra, din anul 1991, pornind de la prezentarea profesoarei Chung Hyun Kyung de la Universitatea din Seul (Coreea de Sud) şi de la răspunsul ortodox care a fost formulat (vezi în această carte la pp. 55-57).

în lume a Duhului nu înseamnă separarea de Hristos. Pornindu-se de la faptul că plinătatea dragostei lui Dumnezeu este prezentă în Biserică, s-a subliniat ideea că Duhul Sfânt lucrează în întreaga lume în vederea unirii şi participării tuturor la Împărăţia lui Dumnezeu. Aceasta este perspectiva trinitariană care scoate în evidenţă conlucrarea dintre Fiul şi Duhul Sfânt, cele „două mâini ale Tatălui”.[310]

Prezenţa Duhului Sfânt în lume este argumentul cel mai important în susţinerea demnităţii fiecărei persoane umane, conducând la ideea unităţii tuturor oamenilor şi la colaborarea dintre ei, dincolo de diferenţele culturale, rasiale, economice, sociale sau religioase. Dialogul nu înseamnă negociere şi compromis, ci ascultarea celuilalt şi mărturisirea credinţei în Domnul nostru Iisus Hristos, Cel răstignit şi înviat. Legătura dintre Logosul divin şi Duhul Sfânt nu este numai o problemă teoretică, ci are implicaţii asupra felului în care sunt percepuţi cei de alte credinţe şi ideologii. Dumnezeu, prezent peste tot, lucrează ca Sfânta Treime.

Teologia ortodoxă s-a concentrat asupra lucrării Duhului în viaţa spirituală a credincioşilor, în viaţa Bisericii, în Sfintele Taine, precum şi asupra relaţiei dintre Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Prezenţa lui Dumnezeu în viaţa de zi cu zi a oamenilor, implicând ordinea seculară, transformările sociale, sistemele politice etc., rămâne un subiect asupra căruia trebuie să se reflecteze cu atenţie. În acest sens, Biserica şi-a manifestat deschiderea faţă de toţi oamenii, pornind de la învăţătura după care Duhul Sfânt este prezent şi lucrează în

[310] Fr. EMMANUEL CLAPSIS, „Theology of Religions as Concern for Ecumenical Dialogue of Orthodox Theologians”, în: *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, Editors Pantelis Kalaitzidis, Thomas FitzGerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Guy Liagre, Dietrich Werner, Regnum Books International, Oxford, 2013, pp. 673-675.

lume prin energiile Sale necreate. Astfel, teologia ortodoxă a ştiut să îmbine universalul (prezenţa lui Dumnezeu în lumea întreagă) cu particularul (Dumnezeu Se revelează desăvârşit în Domnul nostru Iisus Hristos). Această viziune trinitariană ţine cont atât de revelaţia supremă în Domnul Iisus Hristos, cât şi de prezenţa şi lucrarea neîntreruptă prin Duhul Sfânt.

Orice diviziune şi fragmentare între oameni este depăşită de puterea Duhului Sfânt şi de dragostea lui Dumnezeu pentru oameni. Chiar dacă Biserica afirmă că numai în interiorul ei se găseşte revelaţia supremă trimisă nouă prin Fiul lui Dumnezeu întrupat, acest lucru nu îngrădeşte învăţătura despre prezenţa Duhului în creaţie prin energiile Sale necreate.[311]

Sfânta Tradiţie şi dialogul interreligios

Alături de Sfânta Scriptură, de-a lungul timpului creştinii ortodocşi s-au aplecat asupra Sfintei Tradiţii pentru a găsi exemple ale felului în care trebuie să se raporteze la religiile lumii. Răspunsurile la întrebarea ce priveşte raportul cu celelalte religii au fost formulate încă din primele secole, atunci când adepţii Creştinismului s-au confruntat cu reprezentanţii politeismului antic şi ai filosofiei greco-romane.

Pornind de la operele Sfinţilor Părinţi şi scriitori bisericeşti din primele veacuri creştine, s-au conturat două păreri în ceea ce priveşte felul în care a fost şi încă este perceput dialogul interreligios.

Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful porneşte în scrierile sale de la filosofia timpului pentru a prezenta neamurilor păgâne credinţa creştină.[312] Pentru Sfântul Iustin, toţi cei care

[311] EMMANUEL CLAPSIS, „The Holy Spirit in the World: The Tension of the Particular with the Universal", în: *Current Dialogue*, 52 (Special Issue), 2012, pp. 29-41.

[312] Sfântul IUSTIN MARTIRUL şi FILOSOFUL, *Apologia a doua în favoarea creştinilor*, X, în: *Apologeţi de limbă greacă*, Traducere,

au trăit înainte de Hristos cu ideea Logosului sunt creştini.[313] Sfântul Părinte vorbeşte despre prezenţa în lume a „logosului spermatikos" înainte de Întruparea Logosului divin, în sensul în care idei înalte pot fi găsite şi în religiile necreştine, fiind prefigurări ale Întrupării şi activităţii Logosului înnomenit.[314] Într-un fel asemănător se exprimă şi Clement Alexandrinul care aduce argumente din cultura greco-romană pentru a justifica ideea că Dumnezeu S-a făcut mărturisit între neamurile păgâne înainte de Întruparea Fiului Său.[315] Scriitorul alexandrin afirmă că religiile şi filosofiile păgâne au fost „pedagog" către Hristos.[316] O părere care vede celelalte religii ca opere ale răului a fost formulată de Tertulian. Pentru fostul avocat convertit la Creştinism, religiile lumii sunt învăţături ale oamenilor şi ale demonilor.[317] Pe de altă parte, Tertulian afirmă că sufletul omului este în chip natural creştin.[318] Origen analizează şi el raportul dintre Creştinism şi religiile în mijlocul cărora se răspândea, subliniind ideea că

introducere, note şi indici de Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, Pr. Prof. Dr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, pp. 111-112.

[313] Sfântul IUSTIN MARTIRUL şi FILOSOFUL, *Apologia întâi în favoarea creştinilor*, XLVI, în: *Apologeţi de limbă greacă*, p. 75.

[314] Sfântul IUSTIN MARTIRUL şi FILOSOFUL, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, LXIX, LXX, în: *Apologeţi de limbă greacă*, pp. 228-231.

[315] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Cuvânt de îndemn către eleni (Protrepticul)*, în: PSB, Vol. 4, Clement Alexandrinul, *Scrieri*, partea întâi, Traducere, introducere, note şi indici de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982, pp. 67-162.

[316] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, V, în: PSB, Vol. 5, Clement Alexandrinul, *Scrieri*, partea a doua, Traducere, cuvânt înainte, note şi indici de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982, pp. 25-28.

[317] TERTULIAN, *Despre prescripţia contra ereticilor* (*De Praescriptione Haereticorum*), VII, în: PSB, Vol. 3, *Apologeţi de limbă latină,* Traducere de Prof. Nicolae Chiţescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol şi Prof. David Popescu, Introducere, note şi indici de prof. Nicolae Chiţescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1981, pp. 142-143.

[318] TERTULIAN, *Apologeticul* (*Apologeticum*), XVII, în: PSB, Vol. 3, *Apologeţi de limbă latină*, p. 64.

revelaţia divină se poate observa şi în religiile păgâne. Cu toate acestea, adevărata descoperire se găseşte doar în Creştinism, acolo unde Fiul lui Dumnezeu Se face om, moare şi învie pentru desăvârşirea noastră.[319]

Un caz aparte în analiza dialogului interreligios, pornind de la operele patristice, este reprezentat de Sfântul Ciprian de Cartagina.[320] Sfântul Părinte afirmă că „nu există mântuire în afara Bisericii" (*Extra ecclesiam nulla salus*), deoarece Biserica este „mireasă a lui Hristos, este curată şi neprihănită, nu poate fi adulteră, o singură casă cunoaşte, cu castă pudoare păzeşte jurământul unui singur pat. Ea ne păstrează lui Dumnezeu, ea rezervă împărăţia Domnului pentru fiii ei. Cine se desparte de Biserică şi se uneşte cu alta îşi calcă promisiunile faţă de Biserică, şi cine părăseşte Biserica lui Hristos nu va avea răsplată de la Hristos, căci devine un străin, un profan, un duşman. Cine nu are ca mamă Biserica nu poate avea pe Dumnezeu ca tată. (...) Cine calcă pacea şi unirea cu Hristos, este împotriva lui Hristos. (...) Cine nu respectă această unitate, nu respectă legea lui Dumnezeu, nu respectă credinţa în Tatăl şi Fiul, nu respectă viaţa şi mântuirea".[321]

Aceste afirmaţii ale Sfântului Ciprian au ridicat de-a lungul timpului întrebări cu privire la posibilitatea dialogului cu cei de alte credinţe şi ideologii. De multe ori, pornind de la această „axiomă", teologii ortodocşi s-au împărţit în două tabere, aducând însă aceleaşi citate pe baza cărora îşi dezvoltau argumentele în susţinerea părerilor contradictorii. În cele din urmă, totul se reduce la răspunsul ce se dă la întrebarea dacă

[319] ORIGEN, *Contra lui Celsus*, în: PSB, Vol. 9, Origen, *Scrieri alese*, partea a patra, Studiu introductiv, traducere şi note de Pr. Prof. T. Bodogae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1984.

[320] Vezi despre gândirea Sfântului Ciprian în : Pr. Lect. Dr. IONIŢĂ APOSTOLACHE, *Apologetica Ortodoxă – Mărturisire şi Apostolat,* Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2017, pp. 141-150.

[321] Sfântul CIPRIAN, *Despre unitatea Bisericii ecumenice (De Catholicae Ecclesiae Unitate)*, în: PSB, Vol. 3, *Apologeţi de limbă latină*, pp. 438-439.

harul lui Dumnezeu este prezent şi lucrează şi în afara graniţelor Bisericii. În acest sens, învăţătura de credinţă a fost formulată pornind de la anumite surse biblice.[322]

Sfântul Ciprian era preocupat, în principal, de pericolul ce se abătea asupra comunităţii pe care o păstorea, pericol apărut în urma persecuţiilor ce se înmulţeau în acele ţinuturi, ajungându-se până la separarea unora de Biserică. Afirmaţia Sfântului Ciprian era în legătură cu cei ce părăseau de bunăvoie Biserica adevărată, devenind eretici, şi mai puţin cu referire la păgâni şi la evrei, majoritari în Imperiul roman. Deoarece Biserica este Trupul lui Hristos, oricine se desparte de ea se desparte de Hristos şi pierde mântuirea. Afirmaţia Sfântului Ciprian identifica limitele harismatice ale Bisericii cu limitele sale canonice.

În timp ce Biserica răsăriteană a rămas fidelă gândirii Sfântului Ciprian (punând accent pe importanţa unităţii în defavoarea schismei), confesiunile apusene au urmat învăţătura Fericitului Augustin (care făcea distincţie între limitele

[322] „Şi le-a zis: Dar voi cine ziceţi că sunt? Răspunzând, Simon-Petru a zis: Tu eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu" (Matei 16, 15-16); „Iisus a răspuns: Adevărat, adevărat zic ţie: De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea să intre în Împărăţia lui Dumnezeu" (Ioan 3, 5); „Ei auzind acestea, au fost pătrunşi la inimă şi au zis către Petru şi ceilalţi apostoli: Bărbaţi fraţi, ce să facem? Iar Petru a zis către ei: Pocăiţi-vă şi să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, şi veţi primi darul Duhului Sfânt. Căci vouă este dată făgăduinţa şi copiilor voştri şi tuturor celor de departe, pe oricâţi îi va chema Domnul Dumnezeul nostru. Şi cu alte mai multe vorbe mărturisea şi-i îndemna, zicând: Mântuiţi-vă de acest neam viclean. Deci cei ce au primit cuvântul lui s-au botezat, şi în ziua aceea s-au adăugat ca la trei mii de suflete" (Faptele Apostolilor 2, 37-41); „Şi întru nimeni altul nu este mântuire, căci nu este sub cer niciun alt nume dat între oameni în care trebuie să ne mântuim noi" (Faptele Apostolilor 4, 12); „Fără credinţă dar, nu este cu putinţă să fim plăcuţi lui Dumnezeu, căci cine se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El este şi că Se face răsplătitor celor care Îl caută" (Evrei 11, 6) ş.a.

canonice şi cele harismatice ale Bisericii, încât cei care nu se mai regăseau canonic între graniţele Bisericii se puteau totuşi regăsi harismatic în Biserică în diferite moduri).

Dumnezeu este prezent în întreaga lume prin lucrarea Duhului Sfânt, Cel Care mută creaţia spre prea-plinul eshatologic, unindu-i pe toţi, într-un mod explicit sau ascuns, în Hristos Cel înviat. Universalitatea iubirii lui Dumnezeu uneşte întreaga creaţie. Umanitatea şi creaţia reprezintă Trupul lui Hristos în sens larg, prin recapitularea tuturor în Hristos. Astfel, Biserica îi cuprinde pe creştinii ortodocşi şi îi poate cuprinde şi pe ceilalţi oameni care doresc să trăiască împreună cu Dumnezeu, manifestându-şi dragostea faţă de întreaga creaţie şi umanitate. Duhul Sfânt este prezent în lume într-un mod tainic dincolo de limitele Bisericii, relevând dragostea şi libertatea divină. Deşi mântuirea este oferită în Biserică celor ce-L mărturisesc pe Iisus Hristos ca Dumnezeu şi Mântuitor, Dumnezeu nu-Şi limitează prezenţa şi acţiunea Sa doar în cadrul limitelor Bisericii. Dumnezeu, înainte de Întruparea Cuvântului Său, a dat popoarelor păgâne legea naturală, iar poporului evreu Legea prin Moise, pregătindu-i astfel pe toţi oamenii pentru venirea Fiului Său. Acesta este semnul iubirii lui Dumnezeu Care oferă mântuirea tuturor.

Aceste afirmaţii par a fi în contradicţie cu afirmaţia Sfântului Ciprian de Cartagina. Pe de o parte, Sfinţii Părinţi recunosc că harul divin este prezent şi în afara Bisericii, pe de altă parte susţin că nu există mântuire în afară de Hristos şi de Biserică.

Recunoscând prezenţa universală a lui Dumnezeu, cei care participă la dialogul interreligios trebuie să fie atenţi în acţiunea de a descoperi semnele acestei prezenţe la ceilalţi oameni. Numai astfel aceştia se pot deschide şi mai mult lui Dumnezeu pentru a recunoaşte plinătatea Lui în Iisus Hristos. Duhul Sfânt, prin prezenţa Sa în întregul Univers, ne poate ghida în misiunea mărturisirii lui Hristos la toată făptura.

Biserica nu a respins ceea ce a fost bun în alte comunităţi religioase din afara graniţelor ei, deoarece le-a considerat urme ale prezenţei divine ce luminează şi conduc spre Dumnezeu, Biserica având rolul de a completa ceea ce este incomplet. Astfel, Biserica nu poate fi indiferentă faţă de necreştini, deoarece şi aceştia sunt conduşi de Duhul Sfânt, întreaga creaţie fiind în grija Fiului şi a Duhului.[323]

Învăţătura despre Persoana şi lucrarea Duhului Sfânt în lume rămâne esenţială în abordarea teologică a raportului dintre ortodocşi şi oamenii de alte credinţe şi ideologii. Dacă unii teologi ortodocşi reduc această lucrare la limitele văzute ale Bisericii, alţii o extind dincolo de acestea. Din perspectivă trinitariană, revelaţia supremă în Iisus Hristos nu exclude prezenţa şi lucrarea lui Dumnezeu în întreaga lume prin Duhul Sfânt, prezent peste toate şi împlinindu-le pe toate, lucrând astfel la salvarea fiecărei persoane umane.[324] Duhul Sfânt era prezent şi în perioada Vechiului Testament, urmele Sale putând fi descoperite la toţi oamenii. Astfel, Dumnezeu este prezent în lume, acordând înţelepciune, binecuvântând şi conducând viaţa întregii umanităţi.

Într-un articol în care trata coordonatele ecumenice din perspectivă ortodoxă, Părintele Dumitru Stăniloae îşi începea argumentarea în legătură cu deschiderea spre lume, ca notă esenţială a ecumenismului, de la evenimentul Întrupării lui Dumnezeu, care „înseamnă nu numai revelarea maximă a lui Dumnezeu, ci şi revelarea Lui maximă prin om în general şi prin aceasta punerea în lumină a valorii umanului în totalitatea lui. Iar sobornicitatea este concluzia derivată din valoarea ce o are fiecare om în faţa lui Dumnezeu. Ecumenismul, aşa cum

---

[323] Fr. EMMANUEL CLAPSIS, „Theology of Religions as Concern for Ecumenical Dialogue of Orthodox Theologians”, pp. 670-672.

[324] „Iar roada Duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, facerea de bine, credinţa, blândeţea, înfrânarea, curăţia; împotriva unora ca acestea nu este lege” (Galateni 5, 22-23).

rezultă din sobornicitate, sau din îmbrăţişarea tuturor valorilor divine şi umane, sau din actualizarea tuturor valorilor umane în lumina lui Hristos, de către fiecare creştin, într-o unitate în varietate, trebuie să fie deschis omenirii întregi, atât pe drumul lui spre ţinta căutată cât şi după ce ar ajunge odată, într-o măsură care poate fi mereu sporită, la acea ţintă. Această necesitate stă în special în acord cu două împrejurări: 1) cu împrejurarea că Dumnezeu este activ şi dincolo de frontierele creştinismului văzut şi 2) cu împrejurarea că, învăţând din lucrarea lui Dumnezeu într-o omenire care devine tot mai unificată în varietatea ei, Bisericile se pot apropia şi ele de unitatea lor în varietate".[325]

În ceea ce priveşte prezenţa lui Dumnezeu dincolo de graniţele văzute ale Bisericii, Părintele Stăniloae porneşte de la ideea că „existenţa Bisericilor nu înseamnă că Dumnezeu Şi-a restrâns lucrarea numai în cadrul lor. Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat asumând o natură umană care nu era încă Biserică. Noul Testament ne istoriseşte apoi de cazuri când Dumnezeu lucrează asupra oamenilor în mod direct, fără mijlocirea predicii Apostolilor, adică a Bisericii (sutaşul din Evanghelie, Saul, Corneliu etc.). Sfântul Apostol Pavel şi experienţa generală ne confirmă că Dumnezeu Îşi exercită judecata Sa şi asupra celor ce nu fac parte din Biserică, atunci când nu împlinesc voia Lui înscrisă în inima lor (Romani 1, 18-22, 25; 2, 14)".[326] Sfântul Maxim Mărturisitorul este cel care aprofundează ideea legăturii oamenilor cu Dumnezeu, declarând că toate sunt ţinute în unitate printr-o plasă a raţiunilor ce iradiază ca nişte fire din Logosul divin şi în care se adună toate, pe măsură ce se dezvoltă conform raţiunilor lor, în unitatea Logosului.

---

[325] Pr. Prof. D. STĂNILOAE, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox", în: *Ortodoxia*, nr. 4/1967, p. 527.

[326] Pr. Prof. D. STĂNILOAE, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox", pp. 527-528.

Concepţia unei Biserici închise era legată de doctrina unei Biserici ce domină, a unei viziuni statice despre Dumnezeu şi lume. „Astăzi sunt destule conştiinţe creştine care-şi dau seama că această concepţie trebuie să facă loc alteia despre o Biserică deschisă, fără frontiere rigide şi fără planuri de luptă împotriva lumii în mişcare, căci numai aşa se va putea vedea o atitudine deschisă faţă de Biserică şi din partea lumii. Biserica nu a fost întemeiată ca un stat cu graniţe închise, cu vămi severe, cu planuri de dominare asupra celorlalţi oameni, asupra celorlalte formaţiuni umane. Biserica trebuie să stea mereu deschisă lumii şi mişcării ei, pentru a înţelege lucrarea lui Dumnezeu în ea, pentru a da lumii mărturia despre asentimentul lui Dumnezeu la mişcarea ei şi pentru a se angaja fără rezerve în sprijinirea ei. Hristos a trimis pe ucenicii Săi ca pe nişte miei încrezători în mijlocul lumii, nu ca să oprească lumea din dezvoltarea ei, ci ca să-i dea mărturie despre dragostea lui Dumnezeu faţă de lume. Biserica e formată din oameni care mărturisesc în mijlocul lumii pe Hristos, susţinător a tot ce se întâmplă în lume (Pantocratorul), nu numai prin cuvânt ci şi prin faptele lor de pilduitoare servire în toate problemele pe care le pune viaţa ei în continuă mişcare”.[327]

Pentru a vedea strânsa legătură dintre creştini şi ceilalţi oameni nu trebuie uitat faptul că „temeiul cel mai teologic şi cel mai creştin pentru unitatea dintre Creştinism şi lumea întreagă este legătura în care a intrat Fiul lui Dumnezeu, nu numai ca Logos, ci şi ca om prin Întrupare, cu toţi oamenii”.[328] Punctul comun al Părinţilor în această problemă este învăţătura despre Dumnezeu Pantocrator, Creatorul întregului Univers şi Iubitorul tuturor. Cosmosul şi natura au o componentă teofanică care este locul energiilor divine. Logosul întrupat

[327] Pr. Prof. D. STĂNILOAE, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox”, pp. 530-531.

[328] Pr. Prof. D. STĂNILOAE, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox”, p. 535.

conduce lumea spre această ţintă prin umanitatea asumată, răstignită şi înviată, acesta fiind modelul universal după care se conduc toţi oamenii. Astfel, „putem spune că Bisericile sunt legate cu lumea prin umanitatea comună a membrilor lor şi a celorlalţi oameni, prin lumea comună în care îşi desfăşoară viaţa, prin originea lor în actul creator al lui Dumnezeu, prin sistemul unitar de raţiuni divine care îi susţine şi cârmuieşte în mod solidar, prin unirea ontologică a lui Hristos ca om cu toţi oamenii, prin călăuzirea întregii omeniri spre ţintele superioare ale desăvârşirii raţionale şi spirituale ale tuturor, în relaţii sociale superioare, chiar dacă unii din oameni rămân mai departe otrăviţi de egoismul lor şi închişi în lipsa lor de orizont”.[329] În cele din urmă, „dacă Biserica trebuie să cuprindă tot adevărul, să înţeleagă toată realitatea lui Dumnezeu, ea nu se poate închide valorilor pe care le dezvăluie omenirea în efortul ei continuu, ajutată şi ea prin lucrarea lui Dumnezeu”.[330]

Dialogul interreligios din perspectivă ortodoxă

Pornind de la Sfânta Scriptură şi de la Sfânta Tradiţie se poate evidenţia importanţa dialogului interreligios pentru Creştinism, atât în trecut, cât şi în timpurile noastre. „Pe parcursul evoluţiei lumii, care ne-a adus atât de aproape unul de altul, datoria desfăşurării dialogului cu oamenii de alte convingeri religioase este pentru noi, creştinii, imperativă. Un dialog, pentru a fi sincer, presupune respect faţă de personalitatea şi libertatea interlocutorului, precum şi o iubire sinceră, înţelegere şi recunoaştere a inspiraţiilor care există în alte experienţe religioase. Dar o astfel de atitudine faţă de dialog nu înseamnă suspendarea mărturisirii creştine, ci exact opusul. În timp ce ne aflăm în dialog, interpretăm şi

[329] Pr. Prof. D. STĂNILOAE, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox”, p. 536.
[330] Pr. Prof. D. STĂNILOAE, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox”, p. 540.

clarificăm mărturia noastră într-un caz concret. Suntem datori să vorbim şi să oferim preţiosul nostru Tezaur pe care îl deţinem. Nu este posibil să rămânem în tăcere când este vorba de iubirea pe care Dumnezeu ne-a descoperit-o şi ne-a dăruit-o: mai ales de certitudinea că Dumnezeu este IUBIRE; că toţi oamenii sunt chemaţi să participe la comuniunea de iubire a Dumnezeului Celui Treimic. Însă pentru a fi convingători, mărturia noastră trebuie să izvorască din viaţa şi experienţa noastră personală".[331]

La întâlnirea de la Addis Ababa (1971), atunci când s-au pus bazele unui program în cadrul CMB care promova dialogul interreligios, Mitropolitul George Khodr al Muntelui Liban a subliniat rolul şi importanţa acestuia în contextul realităţilor cu care se confrunta lumea. „Creşterea nevoii pentru unitate face dialogul imperativ dacă vrem să evităm *de facto* sincretismul religiilor renăscute, care toate revendică universalitatea. În faţa acestei renaşteri a religiilor şi pluralităţii care nu prezintă semne ale renunţării la Evanghelie, se pune întrebarea dacă Creştinismul este atât de exclusivist faţă de alte religii aşa cum în general a fost proclamat până acum".[332] Aceasta nu este doar o problemă particulară, ci are legătură cu întreaga viaţă creştină şi trebuie să pornească de la însemnătatea teologică a termenului „oikonomia". Iconomia nu este redusă doar la manifestările istorice, ci ne face participanţi integral la viaţa şi misterul lui Dumnezeu. „Oikonomia" este în strânsă legătură cu noţiunea de „kenosis" a Fiului, care începe cu Întruparea şi, dacă privim Vechiul Testament, cu actul creării omului. Legătura omului cu Dumnezeu nu se referă doar la poporul evreu, ci la întreaga umanitate, Dumnezeu

---

331 †ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, pp. 183-184.

332 GEORGES KHODR, „Christianity in a Pluralistic World – The Economy of the Holy Spirit", în: *The Ecumenical Movement*. *An Anthology of Key Texts and Voices*, p. 402.

nelăsându-Se nemărturisit în alte tradiţii. „Hristos este ascuns peste tot în misterul smereniei Sale. Orice lectură a religiilor este o lectură a lui Hristos. Hristos singur este primit ca lumină când harul vizitează un brahman, un budist sau un musulman lecturând propriile scripturi. Orice martir al adevărului, orice om persecutat pentru ceea ce crede că este bine, moare în comuniune cu Hristos. Misticii din ţările islamice cu mărturia lor de a suferi din dragoste au trăit autenticul *agape* ioaneic. Dacă copacul este cunoscut prin fructele sale, nu există nicio umbră de îndoială că săracii şi umiliţii care trăiesc şi tânjesc după Dumnezeu în toate naţiunile au primit deja pacea pe care Domnul a dat-o tuturor celor ce Îl iubesc (Luca 2, 14)”.[333]

Aceste adevăruri se desprind, pe de o parte, din evenimentul unic al Învierii Domnului nostru Iisus Hristos ce cuprinde toate marginile pământului şi, pe de altă parte, din evenimentul Cincizecimii, Duhul Sfânt revărsându-Se peste toţi oamenii. Religiile lumii sunt ca nişte şcoli ale milostivirii divine care trebuie privite cu răbdare şi înţelegere. Există o comunitate universală ce poate să îmbogăţească experienţa religioasă, însă toate trebuie privite în lumina învăţăturii Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

În acest context, există daruri individuale şi în alte religii ce pot fi observate dincolo de simbolurile şi formele istorice. Creştinii au datoria să comunice cu cei de alte religii renunţând la mândria şi la superioritatea confesională. Scopul lor se regăseşte în identificarea valorilor creştine prezente în alte religii pentru ca, pornind de aici, să poată prezenta oamenilor pe Hristos, Cel Care îi uneşte pe toţi. „Sarcina mărturisitorului într-un context necreştin este să-L numească pe Cel pe Care alţii L-au recunoscut deja ca pe Cel iubit. Odată ce au devenit prietenii Mirelui va fi uşor să-L numească pe El. Întreaga activitate misionară a Bisericii va fi

---

[333] GEORGES KHODR, „Christianity in a Pluralistic World – The Economy of the Holy Spirit”, p. 403.

direcţionată spre trezirea lui Hristos Care doarme în noaptea altor religii. Doar Domnul Însuşi ştie dacă oamenii vor fi capabili să celebreze împreună o masă pascală glorioasă autentică înainte de venirea Ierusalimului ceresc. Dar noi deja ştim că frumuseţea lui Hristos străluceşte pe feţele noastre în promisiunea reconcilierii finale”.[334]

Ideile cu privire la raportul ce trebuie să existe între Creştinism şi alte religii au fost creionate în cadrul mai multor întâlniri la care au participat reprezentanţii Bisericilor Ortodoxe, cele mai multe desfăşurându-se la Chambésy, Elveţia. În documentele adoptate s-a accentuat importanţa şi necesitatea participării Bisericilor Ortodoxe la întâlnirile cu reprezentanţii altor confesiuni creştine şi ai altor religii. Bisericile Orientale au emis propriile documente în care era abordată problema dialogului interreligios, unul dintre cele mai folosite texte fiind semnat de Mitropolitul Paulos Mar Gregorios: *Dialogul cu religiile lumii*.[335]

În anul 1971 a fost formulat textul *Oikonomia* de către Comisia premergătoare Marelui şi Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe. Cinci ani mai târziu, la recomandarea Secretariatului care se îngrijea de pregătirea Sfântului Sinod Ortodox, Prima Conferinţă Panortodoxă Presinodală a scăzut importanţa acestui text, mai ales în urma discuţiilor în contradictoriu care au avut loc cu privire la limitele Bisericii şi la natura eclesiologică a altor comunităţi. În acelaşi timp, s-a întărit faptul că Bisericile Ortodoxe contribuie la înţelegerea şi promovarea dialogului interreligios şi, în acest sens, mijlocesc pentru combaterea fanatismului religios de orice fel. De asemenea, s-a discutat despre necesitatea reconcilierii între oamenii ce aparţin

[334] GEORGES KHODR, „Christianity in a Pluralistic World – The Economy of the Holy Spirit”, p. 406.

[335] ALINA PATRU, „Interfaith Dialogue as an area for Orthodox Involvement in Ecumenism”, în: *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, p. 664.

diferitelor religii „pentru a asigura împlinirea idealurilor de libertate, împăcare între popoare şi pace în lume, în slujba omului de azi, oricare ar fi rasa ori religia lui”.[336]

Aceste propuneri au fost reluate şi accentuate la cea de A III-a Conferinţă Panortodoxă Presinodală ce a avut loc la Chambésy în anul 1986, atunci când s-a adoptat documentul *Contribuţia Bisericii Ortodoxe la realizarea păcii, a dreptăţii, libertăţii, înfrăţirii şi iubirii între popoare şi la îndepărtarea discriminărilor rasiale şi de alte feluri*. În acest document au fost tratate mai multe teme din care se desprind liniile directoare ale felului în care ortodocşii trebuie să colaboreze atât cu reprezentanţii altor confesiuni creştine, cât şi ai altor religii şi ideologii: *Valoarea persoanei umane, fundament pentru pace*; *Valoarea libertăţii omeneşti*; *Despre pace şi dreptate*; *Pacea ca mijloc de îndepărtare a războiului*; *Discriminări rasiale şi de alt fel*; *Misiunea profetică a Ortodoxiei: mărturia iubirii în slujirea aproapelui*.[337]

La 7 ianuarie 2000, în *Mesajul* transmis de la Beethleem, Întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe au subliniat necesitatea dialogului cu cei de alte religii şi ideologii, reluând astfel deziderattul convieţuirii paşnice a grupurilor şi minorităţilor religioase în teritoriile din întreaga lume, fără a fi afectată libertatea de conştiinţă a persoanelor umane şi apartenenţa fiecărui om la propria naţiune: „Privim spre celelalte mari religii, în mod deosebit faţă de cele monoteiste ale Iudaismului şi Islamului, pregătiţi să ducem mai departe premisele dialogului cu acestea, pentru realizarea unei coexistenţe în pace a tuturor oamenilor... Biserica Ortodoxă

[336] „Hotărârile primei Conferinţe Panortodoxe Presinodale Chambésy, Elveţia, 21-28 noiembrie 1976”, în: Pr. Prof. dr. VIOREL IONIŢĂ, *Hotărârile întrunirilor panortodoxe din 1923 până în 2009 – spre Sfântul şi Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe,* p. 196.

[337] „Hotărârile celei de A III-a Conferinţe Panortodoxe Presinodale Chambésy-Geneva, Elveţia, 20 octombrie-6 noiembrie 1986”, pp. 203-214.

respinge intoleranţa religioasă şi condamnă fanatismul religios, în orice fel aceste fenomene ar putea să apară”.[338] În aceste condiții, „poate să fie poziţia ortodoxă critică faţă de alte religii ca sisteme şi unităţi organice, însă faţă de oamenii care trăiesc în climatul altor religii şi confesiuni, atitudinea este întotdeauna una de respect şi dragoste, potrivit exemplului lui Hristos. Pentru că omul continuă să poarte în el «chipul» lui Dumnezeu şi posibilitatea «asemănării» în virtutea comportamentelor interioare ale existenţei sale – voinţă liberă, o minte capabilă de a raţiona, dispoziţia şi posibilitatea de a iubi”.[339]

În anul 2016, la Sfântul şi Marele Sindoul din Creta, s-au reluat ideile de la întâlnirile precedente cu privire la importanţa dialogului interreligios. „Recunoaşterea comună a valorilor înalte ale persoanei umane poate servi drept premisă pentru o colaborare mai extinsă în acest domeniu. Bisericile Ortodoxe pot contribui la înţelegerea şi cooperarea interreligioasă prin coexistenţa paşnică şi convieţuirea socială a popoarelor, fără a implica orice tip de sincretism religios”.[340]

---

[338] „Un mesaj de iubire fără discriminare este trimis, din Ierusalim, de către Întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe”, în: †ANASTASIE YANNOULATOS, *Misiune pe urmele lui Hristos. Studii teologice și omilii*, p. 227.

[339] †ANASTASIE YANNOULATOS, *Misiune pe urmele lui Hristos. Studii teologice și omilii*, p. 225.

[340] „Misiunea Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană”, <http://basilica.ro/sfantul-si-marele-sinod-misiunea-bisericii-in-lumea-contemporana-document-final/>, accesat: 30.11.2018. În „Mesajul Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe” este menţionat faptul că „explozia fundamentalismului care se observă în sânul diferitelor religii reprezintă expresia unei religiozităţi morbide. Dialogul interreligios dus cu trezvie contribuie semnificativ la promovarea încrederii reciproce, a păcii şi a reconcilierii. Uleiul experienţei religioase trebuie să fie folosit pentru a unge rănile şi nu pentru a reaprinde focul conflictelor militare. Biserica Ortodoxă condamnă fără echivoc extinderea violenţei militare, persecuţiile, expulzarea şi uciderea membrilor comunităţilor religioase, forţarea schimbării credinţei religioase, comerţul cu refugiaţi, răpirile, tortura şi execuţiile îngrozitoare. Ea denunţă distrugerea bisericilor, simbolurilor religioase şi monumentelor culturale. În special, îşi exprimă grija profundă

Dialogul este un dar al lui Dumnezeu. Creatorul este permanent în dialog cu persoanele umane create după chipul Său. Dialogul este experienţa fundamentală a vieţii noastre şi poate avea loc doar într-o atmosferă de respect şi responsabilitate, având ca scop înţelegerea reciprocă, precum şi clarificarea neînţelegerilor. Important este ca participanţii la dialog să discearnă între contextul istoric, tradiţiile şi credinţele particulare şi adevărul suprem. Erezia apare atunci când o singură parte a adevărului este selectată şi absolutizată într-un mod fundamentalist, excluzând astfel celelalte aspecte. Planul lui Dumnezeu îi cuprinde pe toţi oamenii creaţi din iubire şi nu se schimbă niciodată, deşi fiinţele umane şi circumstanţele istorice se pot schimba. „Suntem convinşi că în ciuda diferenţelor culturale, religioase şi rasiale suntem mai apropiaţi unii de alţii decât ne putem imagina".[341]

Biserica Ortodoxă a primit preaplinul adevărului prin inspiraţia Duhului Sfânt, adevăr preţuit şi cultivat în comuniunea Sfinţilor. Pentru oameni, cunoaşterea adevărului divin este un proces gradual într-o dezvoltare nesfârşită.

---

pentru situaţia creştinilor şi a tuturor minorităţilor persecutate în Orientul Mijlociu şi în alte părţi ale lumii. Biserica Ortodoxă face apel la comunitatea mondială pentru protejarea ortodocşilor indigeni, a celorlalţi creştini şi a tuturor populaţiilor din zonă care au dreptul inalienabil de a rămâne în patria lor în calitate de cetăţeni cu drepturi egale. Sinodul nostru apelează la toţi cei implicaţi să facă eforturi sistematice, fără întârziere, pentru a încheia conflictele militare din Orientul Mijlociu şi de oriunde persistă ostilităţile armate şi pentru repatrierea celor expulzaţi. Adresăm apelul nostru în special către cei în poziţii de putere pentru ca pacea şi dreptatea să prevaleze în ţările de origine ale refugiaţilor. Îndemnăm autorităţile civile, cetăţenii şi creştinii ortodocşi din ţările în care au găsit refugiu cei persecutaţi să continue să le ofere sprijin în măsura posibilităţilor lor sau chiar dincolo de acestea" („Mesajul Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe", <http://basilica.ro/mesajul-sfantului-si-marelui-sinod-al-bisericii-ortodoxe/>, accesat: 30.11.2018).

[341] His All Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW, *Encountering the Mystery. Understanding Orthodox Christianity Today*, p. 221.

Fiecare persoană merge pe acest drum alături de alte persoane, fără a fi însă identică cu ceilalţi. Fiecare persoană primeşte şi percepe adevărul în concordanţă cu propria experienţă religioasă şi capacitate de înţelegere. Adevărul suprem există şi a fost revelat în totalitatea lui, însă felul în care este perceput variază de la un om la altul. „Aceasta nu este o viziune clar doctrinară a adevărului teologic. Dimpotrivă, este o viziune spirituală esenţială pentru realitatea lumească, una care înlocuieşte aroganţa de la autoritate şi deschide căi noi de abordare a credincioşilor altor religii. Presupune mărinimie şi milostenie, credinţă şi speranţă, toleranţă şi reconciliere. Se opune convertirii forţate şi conflictului, impunerii şi intoleranţei, agresiunii şi violenţei”.[342] Această abordare ne fereşte să-I atribuim lui Dumnezeu intenţii şi decizii care sunt doar ale noastre. Astfel, atunci când se dialoghează cu cei de alte credinţe şi ideologii trebuie să se pornească de la iubirea jertfelnică a lui Dumnezeu pentru toţi oamenii.

Dialogul dintre Ortodoxie şi Islam

Imediat după evenimentele de la New York din 11 septembrie 2001 au fost revigorate în lumea întreagă, prin diferite canale mass-media, imagini ce aminteau de invazia musulmană în Europa şi de epoca cruciadelor. În acelaşi timp se dădea din ce în ce mai mult credit teoriei formulată de Samuel Huntington în celebra carte *Ciocnirea civilizaţiilor*, publicată cu numai cinci ani înainte. În cartea politologului american erau prezentate mai multe civilizaţii (religii), între care şi cea Ortodoxă apropiată mai mult de Islam decât de civilizaţia Occidentală. Autorul pornea de la ideea că istoria se îndreaptă spre o perioadă a conflictelor între civilizaţii, între care se remarcă cel dintre Creştinismul occidental şi civilizaţia islamică, ajungându-se la adevărate războaie sângeroase.

[342] His All Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW, *Encountering the Mystery. Understanding Orthodox Christianity Today*, p. 224.

În aceste condiţii, o trecere în revistă a relaţiilor istorice dintre Ortodoxie şi Islam va fi de un real folos în înţelegerea raportului actual dintre cele două religii. Istoria acestor relaţii diferă de cea occidentală, legăturile spaţiului ortodox cu Islamul fiind cu totul altele decât cele ale Vestului catolic şi protestant, atât cu referire la perioada care a durat până în secolul al XV-lea, cât şi după ce turcii au cucerit Imperiul Bizantin. După destrămarea Imperiului Otoman în secolul al XIX-lea, lumea ortodoxă din aceste teritorii şi cea musulmană au trecut prin procesul formării naţiunilor ce nu de puţine ori s-a soldat cu conflicte între adepţii celor două religii. Toate aceste construcţii au trecut prin transformări puternice produse de realităţile şi provocările lumii moderne, fenomenul migraţiei fiind doar una dintre consecinţele noilor realităţi globale. În acelaşi timp, nu se poate vorbi de o unitate în evoluţia raportului dintre Ortodoxie şi Islam. În acest sens, relaţia Rusiei cu Islamul este diferită de cea a majorităţii ţărilor ortodoxe, deoarece Rusia nu a făcut niciodată parte dintr-un stat islamic, aşa cum s-a întâmplat cu ţările ortodoxe din Imperiul Otoman. După ce a cunoscut invazia musulmanilor mongoli, plătind tribut Hoardei de Aur, Rusia şi-a cucerit independenţa şi şi-a creat un Imperiu sau un stat cu capitala la Moscova. Astfel, raportul dintre Creştinismul din Rusia şi Islam este diferit de ceea ce s-a întâmplat în celelalte ţări ortodoxe. În prezent, multe voci occidentale se referă la pericolul răspândirii Islamului în Europa, în timp ce, în ţările ortodoxe, între care şi Rusia, se tinde mai mult spre găsirea punctelor comune alături de musulmani în rezistenţa în faţa consumismului şi individualismului occidental modern.[343]

Înainte de sec. al VIII-lea nu se cunoaşte nicio mărturie precisă despre Islam în literatura bizantină. Întâlnirea dintre

[343] ANDREW LOUTH, „Orthodox Christians and Islam in the Postmodern Age, by Andrew M. Sharp”, în: *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 24, Issue 3, 2013, pp. 399-400.

adepţii lui Mahomed şi creştini nu a fost cu bizantinii ortodocşi, ci cu nestorienii şi monofiziţii, care erau majoritari în Arabia, Egipt, Siria şi Mesopotamia. Prin intermediul acestor comunităţi arabii au cunoscut pe Aristotel, Platon, Hipocrate, Plotin şi pe alţi gânditori antici, printr-o dublă traducere: din greacă în siriacă şi din siriacă în arabă. Nu de puţine ori, creştinii din aceste zone au preferat „jugul musulman decât să sufere opresiunile care în Imperiul Ortodox Calcedonian al Bizanţului aveau soarta tuturor disidenţilor religioşi”. [344] Astfel, primele întâlniri dintre musulmani şi creştinii ortodocşi au avut loc în timpul luptelor dintre arabi şi greci.

În perioada bizantină relaţia dintre ortodocşi şi musulmani poate fi împărţită în trei etape. Prima fază se întinde între mijlocul sec. al VIII-lea şi mijlocul sec. al IX-lea, atitudinea Bizanţului fiind „mai curând persiflantă şi subestimativă”.[345] Între scriitori creştini care au scris despre raportul dintre cele două religii se numără Sfântul Ioan Damaschinul, primul polemist creştin anti-musulman, ale cărui pagini nu aduc însă nimic nou ca informaţie faţă de ceea ce se ştia deja de către bizantini[346]. Tot acum scrie şi Episcopul Theodor al Haranului sau al Karonului Mesopotamiei. Această perioadă „de confruntare în scris a creştinilor Răsăritului cu religia islamică şi-a avut centrul în Siria, unde se afla şi reşedinţa califatului. Operele celor doi teologi la care ne-am referit poartă pecetea unei experienţe trăite, care s-a bazat pe dialogul personal, direct, cu musulmanii.

---

[344] JOHN MEYENDORFF, „Byzantine Views of Islam”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 18 (1964), p. 115.

[345] †ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, p. 127.

[346] JOHN MEYENDORFF, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, p. 95.

Amândoi au trăit în mijlocul unei populaţii musulmane şi cunoşteau Coranul în original”.[347]

A doua fază este cuprinsă între mijlocul sec. al IX-lea şi mijlocul sec. al XIV-lea, centrul preocupărilor fiind Constantinopolul. Printre cei implicaţi în dialog se numără Samona de Gaza, Eftimie Zigaben, Nichita Choniate, Bartholomeu al Edesei şi Nichita Bizantinul. „Impresionantele reuşite şi extinderea Islamului au început să fie un coşmar pentru bizantini. Ei vedeau că această religie, în ciuda particularităţilor ei logice şi morale – poate tocmai datorită acestora –, devenise o mare ameninţare pentru imperiu. Ca urmare, este adoptată o tactică mai ofensivă”.[348]

Literatura polemică bizantină din această perioadă „a determinat în mare măsură atitudinea canonică oficială a Bisericii faţă de Islam, atitudine care este reflectată în riturile de primire a musulmanilor convertiţi la Creştinism”.[349] În acest sens, unul dintre primele rituri cuprindea 22 de anateme împotriva credinţelor musulmane, vădind din partea autorului cunoştinţe profunde despre Islam. În secolul al XII-lea s-a ajuns la un adevărat conflict între Împăratul Manuel I şi Sinodul patriarhial, un rol important avându-l Mitropolitul Eustatius al Tesalonicului. În anul 1178 împăratul a publicat două decrete prin care intenţiona să înlăture ultima anatemă din aceste ritualuri, ce cuprindea „anatemizarea Dumnezeului lui Mahomed”. Era o problemă ce se referea la faptul că musulmanii şi creştinii nu cred în acelaşi Dumnezeu. Sinodul patriarhal, prin vocea Mitropolitului Eustatie, s-a opus retragerii anatemei de către împărat, ajungându-se în cele din

---

[347] †ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, p. 128.

[348] †ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, p. 128.

[349] JOHN MEYENDORFF, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, p. 102.

urmă la o soluţie de compromis: „Anatema asupra lui Mahomed, a tuturor învăţăturilor sale şi a tuturor moştenirilor sale”, text preluat şi în ediţiile următoare ale *Euchologion*-ului. Acest episod scoate în evidenţă existenţa în Imperiul Bizantin a două puncte de vedere cu privire la Islam: unul extrem şi închis, care adoptase o atitudine negativă totală faţă de mahomedanism, considerându-l o formă de păgânism; altul moderat, care încerca să evite ruperea oricărei punţi între cele două religii şi să păstreze punctele comune, în principal credinţa monoteistă. Împăratul Manuel I aparţinea celei de a două tendinţe ce a caracterizat atitudinea oficială în cercurile guvernamentale din Bizanţ, evidentă în documentele adresate arabilor de următorii împăraţi şi oficiali bizantini.[350]

Unul dintre primele texte în acest sens este cel al împăratului Leon III către califul Omar II. Un alt text este din jurul anului 850 şi reprezintă răspunsul pe care împăratul Mihail III l-a dat, prin Niceta Bizantinul, unei scrisori trimise probabil de califul Al-Mutawakkil. Au fost formulate două răspunsuri în care era tratată învăţătura triadologică în contextul discuţiei despre monoteism. O altă corespondenţă s-a păstrat între Sfântul Fotie şi califul din acel timp, de existenţa căreia menţionează Patriarhul Nicolas Mystikos, cel care a ţinut legătura cu califul pe diferite teme. Din perioada 905-906 datează şi un pamflet compus în Constantinopol, ce constă într-un număr de glume despre concepţia musulmană despre Paradis. Aceasta este o altă modalitate anti-islamică, o caricaturizare a învăţăturilor islamice, ce a existat în perioada bizantină alături de curtuazia diplomatică şi de înţelegerea intelectuală. Toate aceste documente dovedesc faptul că „a existat un abis între cele două religii, pe care nici cantitatea polemicilor, nici argumentele dialectice, nici efortul diplomatic nu au reuşit să-i pună capăt. Insurmontabilă la nivel spiritual şi teologic, această opoziţie a luat, încă de la început, forma unei

[350] JOHN MEYENDORFF, „Byzantine Views of Islam”, p. 125.

lupte gigantice pentru supremaţie asupra lumii, deoarece ambele religii revendicau faptul că au o misiune universală și ambele imperii deţineau o supremaţie mondială. Prin însăşi concepţia sa despre religie, Islamul nu a fost în stare să distingă între «politic» şi «spiritual», dar nici Bizanţul nu a vrut să distingă între universalitatea Evangheliei şi universalitatea imperială a Romei creştine. Aceasta a făcut ca înţelegerea mutuală să fie dificilă şi a condus ambele părţi să considere că războiul sfânt este, dincolo de toate, starea normală a relaţiei dintre cele două imperii".[351] Astfel, în esenţă cele două religii rămân impenetrabile. Între toate cuceririle pe care le-a făcut Islamul asupra lumii creştine în Evul Mediu, una pare să fie esenţială: Creştinismul bizantin a rămas permanent în poziţie defensivă. „Instinctul vechi bizantin pentru conservatorism, care este în acelaşi timp forţa principală şi principala slăbiciune a Creştinismului oriental, a devenit ultimul refugiu care ar putea asigura supravieţuirea în faţa Islamului".[352]

Alături de analiza raportului dintre cele două religii, aşa cum se desprinde din documentele oficiale şi din scrierile ce s-au păstrat din această perioadă, trebuie privită şi relaţia ce a existat la nivelul maselor populare, de un real interes în acest sens fiind sursele hagiografe. Există vieţi de sfinţi care prezintă felul în care ortodocşii erau persecutaţi de musulmani. Unii, sub presiune, adoptau Islamul, iar după ce prigoana se încheia, reveneau la Creştinism. Nu de puţine ori în vieţile sfinţilor sunt prezentate şi discuţii polemice ce au avut loc între creştini şi musulmani.

A treia fază a relaţiilor cu Islamul s-a desfăşurat între mijlocul sec. al XIV-lea şi mijlocul sec. al XV-lea, perioadă ce „se distinge prin calm şi obiectivitate".[353] Se remarcă

---

[351] JOHN MEYENDORFF, „Byzantine Views of Islam", p. 129.

[352] JOHN MEYENDORFF, „Byzantine Views of Islam", p. 132.

[353] †ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane,* p. 129.

personalităţi ca Sfântul Grigorie Palama, monahul Iosif Bryennios, împăratul Ioan al VI-lea Cantacuzino şi împăratul Manuel II Paleologul. Sfântul Grigorie Palama foloseşte un ton mai degrabă optimist sperând, ca şi împăratul Ion Cantacuzino, la o convertire ulterioară a musulmanilor care implică acceptarea, pentru moment, a unei coexistenţe prietenoase. „Scrisorile lui Palama şi documentele referitoare la captivitatea sa sunt revelatoare în mai multe privinţe. Pe de o parte, se constată atitudinea extrem de tolerantă a turcilor faţă de creştini – ocupaţi şi captivi – şi, pe de altă parte, interesul deosebit pe care arhiepiscopul prizonier îl arată faţă de Islam, discutând amical cu fiul emirului Orkhan, şi dorind chiar «să vină mai repede ziua în care să ne înţelegem între noi…». În aceste texte, se simte deja că eminentul reprezentant al Bisericii Bizantine, cu toată fidelitatea arătată faţă de Imperiul Bizantin, distinge cu precizie interesele politice şi misiunea proprie Bisericii… Isihasmul bizantin, cu hristocentrismul său, cu absolutismul său religios, pregătea astfel providenţiala supravieţuire a Creştinismului răsăritean sub o dominaţie musulmană de aproape patru sute de ani…”.[354]

După perioada bizantină, istoria raportului dintre Ortodoxie şi Islam poate fi împărţită în mai multe etape care au legătură cu felul în care s-au dezvoltat relaţiile dintre adepţii celor două religii: de la mijlocul sec. al XV-lea până spre finalul sec. al XVIII-lea; de la finalul sec. al XVIII-lea până la finalul sec. al XIX-lea; de la începutul sec. al XX-lea până după al doilea Război mondial; de la cel de al doilea Război mondial până în timpurile noastre.[355]

[354] JOHN MEYENDORFF, *Sfântul Grigorie Palamas şi mistica ortodoxă*, Traducere de Angela Pagu, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1995, pp. 82-83.
[355] ANDREW M. SHARP, *Orthodox Christians and Islam in the Postmodern Age*, Brill, Leiden-Boston, 2012, pp. 11-47.

Realităţile s-au schimbat odată cu perioada de dominaţie a Islamului în fostul Imperiu Bizantin. În această fază, „Biserica Răsăritului a avut parte de experienţe dure. În afara unei perioade de toleranţă a câtorva conducători luminaţi ai puterii otomane, fanatismul musulman izbucnea foarte adesea, şi diferite presiuni socio-politice au dat naştere unor valuri de islamizare în Asia Mică, în Balcani şi în Creta”. [356] Astfel, între graniţele Imperiului Otoman s-a dezvoltat o întreagă literatură ce trata raportul dintre Ortodoxie şi Islam. De la o primă fază de cunoaştere reciprocă mai atentă decât în epocile anterioare, s-a ajuns, spre final, la o adevărată literatură apocaliptică în care se simţea din ce în ce mai accentuat sentimentul de teamă legat de islamizarea forţată a lumii creştine.[357]

În prima parte a perioadei otomane se poate vorbi de o anumită apropiere între cele două religii, din dorinţa unei mai bune cunoaşteri reciproce. Între primii scriitori creştini care s-au ocupat de relaţia dintre Ortodoxie şi Islam în Imperiul Otoman se numără Patriarhul Ghenadie II Scholarios şi diplomatul George Amiroutzes. Spre deosebire de George al Trebizondei, care a scris şi el despre Islam (s-a născut în Imperiul Bizantin şi a murit la Roma), primii doi au continuat să trăiască în teritoriul Dār al-Islam (întinderea Imperiul Ortoman). George al Trebizondei, ajuns în Occidentul creştin, prezenta diferenţele dintre învăţăturile creştină şi musulmană, încercând să evidenţieze şi posibilele asemănări în vederea înţelegerii reciproce a locuitorilor din fostul Imperiu creştin.

Scriitorii creştini care au părăsit Imperiul Bizantin după 1453 şi au plecat spre Apus au pus bazele Renaşterii şi au militat

---

[356] †ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane,* pp. 137-138.

[357] ANGELIKI ZIAKA, „Orthodoxy and Islam – Major Concerns for Orthodox Engagement”, în: *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, pp. 677-678.

pe lângă curţile occidentale pentru a porni cruciade împotriva Imperiului Otoman, în vederea salvării creştinilor din Grecia şi din Peninsula Balcanică. Între aceştia se numără Georgios Gemistos Plethon din Mystra, Manuel Chrysoloras, Cardinalul John Bessarion, Janus Lascaris, Mihail şi Marcu Moussouros, Mihail Apostolis, Gazis şi Kallistos Chalkokondilis.[358]

O formă aparte a literaturii dezvoltată în această perioadă a avut un puternic caracter apocaliptic şi eshatologic, în care se vorbea, în contextul islamizării forţate, de apropierea timpurilor finale, atunci când va triumfa definitiv Creştinismul. Astfel, s-au înmulţit scrierile de genul oracolelor, legendelor şi profeţiilor, pornind mai ales de la Apocalipsa Sfântului Ioan Evanghelistul, care a primit interpretări politice şi sociale. Aceasta era cea mai răspândită formă de literatură, având şi funcţia de a trezi şi întreţine în rândul populaţiei speranţa victoriei finale a Creştinismului. Acest fel de literatură s-a dezvoltat mai ales în Rusia, atunci când Moscova a început să fie considerată „noul Constantinopol", iar ţarul „noul Constantin cel Mare".

Între scriitorii care au creat o literatură apocaliptică şi eshatologică se numără Maxim din Peloponez, George Koressios, Gordios, Pantazes din Larisa şi Chiril Lavriotis. Temele apocaliptice tratate nu erau numai religioase, ci şi politice şi sociale, accentuând prezentarea situaţiei concrete ca ultimă fază a istoriei omenirii, în aşteptarea triumfului Creştinismului. „Combinarea unei asemenea istorii cu teologia, precum şi nevoia umană de a interpreta istoria şi viitorul umanităţii prin preziceri şi profeţii din trecut, este bine cunoscută în întreaga lume creştină şi, în timp, s-a strecurat şi în lumea islamică, dând naştere la numeroase mituri, credinţe şi aşteptări. Oamenii din toate timpurile îşi îmbracă temerile şi preocupările lor cu imagini eshatologice şi aşteaptă, prin aceste simboluri, un viitor mai bun. În

[358] ANGELIKI ZIAKA, „Orthodoxy and Islam – Major Concerns for Orthodox Engagement", p. 678.

perioadele de război şi situaţii sociale dificile, ei interpretează imaginile ca profeţii eshatologice ce prezic pedeapsa credincioşilor pentru apostazia lor, precum şi răscumpărarea lor viitoare”.[359]

Nu trebuie trecută cu vederea nici contribuţia pe care a avut-o Dimitrie Cantemir (1673-1723) la cunoaşterea religiei musulmane şi a istoriei Imperiului Otoman. Domn al Moldovei (1710-1711) şi membru al Academiei din Berlin din 1714, Dimitrie Cantemir a trăit pentru o lungă perioadă de timp la Constantinopol, fosta capitală a Imperiului Bizantin, care din anul 1453 era sub ocupaţie turcească. Astfel, operele sale, ce tratează istoria Imperiului Otoman şi doctrina islamică, îşi au baza în experienţa personală pe care a trăit-o în capitala Imperiului, precum şi în cunoaşterea profundă a principalelor surse islamice ce l-au ajutat pe domnul moldovean să dea posterităţii opere reprezentative pentru cunoaşterea religiei musulmane şi a relaţiilor dintre Creştinism şi Islam în perioada dezvoltării şi decăderii Imperiului Otoman.[360]

În perioada contemporană, raportul dintre Ortodoxie şi Islam a ajuns la un alt nivel. Realităţile actuale dintre creştinii ortodocşi şi musulmani nu pot şi nu trebuie să uite trecutul în vederea înţelegerii lui şi a încercării de a nu mai repeta greşelile, pornind de la perioada cruciadelor şi de la cuceririle musulmane în Imperiul Bizantin şi ajungând până la sistemul colonial din sec. XIX-XX şi la realităţile din timpurile noastre. Nu trebuie trecută cu vederea nici situaţia ortodocşilor din ţările în care majoritatea este reprezentată de

[359] ANGELIKI ZIAKA, „Orthodoxy and Islam – Major Concerns for Orthodox Engagement”, p. 680.

[360] Pr. conf. univ. dr. ADRIAN BOLDIŞOR, „Orthodoxy and Islam in the 18th Century. The Place and Role of Dimitrie Cantemir in this Period”, în: *Mitropolia Olteniei*, nr. 9-12/2016, pp. 86-95. Rev. IONIŢĂ APOSTOLACHE, „Orthodoxy and Culture, Tradition and Romanian Spirit over the Centuries. Apologetics Ideas in the Thought of Dmitri Cantemir”, în: *Teologia i Czlowiek*, Vol. 40, Nr. 4, 2017, pp. 263-277.

populaţia musulmană. În acest context, „trebuie să adăugăm că în viitor va fi necesară o atenţie sporită, pentru a nu se comite o nouă greşeală, adică, în numele unui climat pozitiv care trebuie cultivat în vederea unui dialog creştino-islamic să fie uitate sau chiar să fie jertfite bietele şi săracele comunităţi ortodoxe minoritare care trăiesc în mijlocul majorităţii musulmane. În paralel cu atitudinea generoasă şi cu respectul faţă de musulmanii care se află în Apus, este necesar să existe şi o asistenţă loială a creştinilor care sunt oprimaţi înăuntrul mediului islamic fundamentalist din Africa şi Asia. Dialogul creştino-islamic actual trebuie să aibă în vedere situaţia, împrejurările şi interdependenţa internaţională”.[361]

Relaţia actuală dintre Ortodoxie şi Islam este determinată şi de experienţa dureroasă a ţărilor din Balcani care au supravieţuit Imperiului Otoman, perioadă ce a dus la slăbirea caracterului etno-religios. În cadrul acestor raporturi, se pot observa două aspecte: unul geopolitic şi altul religios. În acest sens, felul în care interacţionează credincioşii celor două religii s-a schimbat în favoarea unora sau altora. Ideea unei „ciocniri a civilizaţiilor” şi-a găsit nu de puţine ori adepţi care şi-au construit argumentele pornind de la conflictul dintre credincioşii ortodocşi şi adepţii Islamului, deşi ţările ortodoxe nu s-au aliat în războiul balcanic după schema propusă de Huntington. În cadrul întâlnirilor care abordează problema raportului dintre cele două religii din aceste teritorii se vorbeşte din ce în ce mai mult despre susţinerea eforturilor în direcţia promovării atât a aspectului local, cât şi a celui internaţional, pentru a face posibilă cohabitarea în vederea reconcilierii şi cooperării mai ales prin negocieri şi prin promovarea dialogului interreligios.[362]

---

[361] †ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane,* p. 148.

[362] PAUL MOJZES, „Orthodoxy and Islam in the Balkans: Conflict or Cooperation?”, în: *Religion, State and Society*, Vol. 36, No. 4, 2008, pp. 407-421.

Interesul pentru dialogul dintre creştini şi musulmani s-a manifestat şi în cadrul Conferinţelor Bisericilor Europene, crescând considerabil în urma colaborării dintre Centrul Ortodox al Patriarhiei Ecumenice (Chambésy, Geneva) şi Academia Regală de Studii a Culturii Islamice (Fundaţia Al Albait, Amman, Iordania).[363] În acelaşi timp, începând cu anul 1960 s-au înmulţit ariile care au în vedere studiile islamice în Şcolile teologice din Atena şi Tesalonic, unde s-a pus un accent deosebit pe analiza raportului dintre Creştinism şi Islam, atât sub aspect istoric, cât şi teologic. Patriarhia Ecumenică s-a implicat activ în iniţierea dialogului cu Islamul începând cu anul 1986. În cadrul acestui dialog s-a observat faptul că musulmanii din Orientul Mijlociu se simt apropiaţi din punct de vedere istoric de creştinii ortodocşi.[364]

Pe agendele întâlnirilor dintre reprezentanţii Ortodoxiei şi Islamului s-au regăsit teme diferite: autoritate şi religie în tradiţiile celor două religii; modele de coexistenţă istorică între creştini şi musulmani; concepţia despre pace în cele două tradiţii monoteiste; problema pluralismului religios; implicarea tinerilor în viaţa religioasă; rolul educaţiei în discuţiile interreligioase creştino-musulmane; educaţia în Creştinism şi Islam; cooperarea între reprezentanţii celor două religii; problema egalităţii în faţa legii; rolul religiei în instaurarea păcii în lumea modernă; abilitatea de a construi dialogul interreligios şi importanţa tinerilor preoţi, imami, studenţi, teologi şi lideri în respectarea celor două comunităţi religioase. „Asemenea iniţiative încurajează participarea intelectualilor şi tinerilor lideri religioşi în dialoguri şi, în acelaşi timp, în procesul înţelegerii şi apropierii interreligioase mutuale între comunităţile religioase şi culturale, facilitând dialogul şi parteneriatul interreligios şi permiţând

---

[363] †ANASTASIOS YANNOULATOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, p. 140, nota 114.

[364] ANGELIKI ZIAKA, „Orthodoxy and Islam – Major Concerns for Orthodox Engagement”, p. 682.

participanţilor să acţioneze atât local, cât şi ecumenic, contribuind astfel la înţelegerea mutuală şi la promovarea reconcilierii".[365]

În majoritatea problemelor actuale din diferite teritorii în care trăiesc credincioşi aparţinând Ortodoxiei şi Islamului, liderii religioşi au subliniat ideea că orice război este de fapt o victorie a celui rău şi o luptă împotriva lui Dumnezeu. În Europa, acesta a fost mesajul transmis de marele Muftiu al Ceceniei şi de Patriarhul Aleksei II al Moscovei, precum şi de Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I împreună cu semnatarii *Declaraţiei de la Bosfor*. La fel s-a întâmplat şi în Orientul Mijlociu, unde personalităţi ca Patriarhul Ignatie IV şi Mitropolitul Georges Khodr al Muntelui Liban au susţinut ideea unei strânse colaborări între ortodocşi şi musulmani în vederea menţinerii păcii în teritoriile măcinate de războaie.[366]

Un moment important în promovarea dialogului interreligios a fost reprezentat de *Declaraţia de la Bosfor* semnată la 9 februarie 1994 la Istanbul (Turcia) de Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I, de Rabinul Arthur Schneier (Președintele Fundației *Appeal of Conscience*), de Mehmet Nuri Yilmaz (Președintele Biroului de Afaceri Religioase din Republica Turcă) şi de Cardinalul Roger Etchegaray (Președintele Consiliului Pontifical *Peace and Justice* și *Cor Unum*). Această *Declaraţie* face referire la *Declaraţia de la Berna* din 26 noiembrie 1992, adoptată în contextul războiului din fosta Iugoslavie, în care se afirma că „orice crimă comisă în numele religiei este o crimă împotriva religiei". Pornind de la această remarcă şi ţinând cont de faptul că violenţele s-au răspândit şi în alte teritorii din lume (Bosnia, Armenia, Azerbaidjan, Georgia, Tadjikistan) semnatarii *Declaraţiei de la Bosfor* au reiterat îndemnul la pace şi înţelegere între

365 ANGELIKI ZIAKA, „Orthodoxy and Islam – Major Concerns for Orthodox Engagement", p. 682.

366 OLIVIER CLÉMENT, *Adevăr şi libertate. Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, pp. 174-175.

reprezentanţii diferitelor religii, pornind de la adevărul după care viaţa umană este sacră. Nu există nicio bază doctrinară care să facă posibilă violenţa în numele lui Dumnezeu. Niciun război nu este religios, iar victimele înregistrate în urma actelor de violenţă, intoleranţă şi abuz sunt din rândul copiilor şi femeilor, acest lucru având efecte considerabile în ceea ce priveşte fenomenul migraţiei. Participanţii au îndemnat la pace şi înţelegere reciprocă, la dialog constructiv şi la promovarea libertăţii religioase peste tot în lume. Conflictele de orice fel trebuie să înceteze şi, în acest sens, trebuie să se găsească cele mai bune mijloace împotriva flagelului provocat de naţionalismul extremist şi de divergenţele de natură etnică.[367]

În multe regiuni din lume, creştinii ortodocşi şi musulmanii au fost vecini de-a lungul secolelor, iar în ultimul timp, ca urmare a consecinţelor procesului globalizării, ortodocşii şi musulmanii s-au întâlnit şi în alte teritorii, trăind unii lângă alţii cu problemele şi nevoile lor. Nu de puţine ori aceste realităţi au avut efecte negative asupra raportului dintre adepţii celor două religii, ajungându-se la adevărate crize: invazia turcilor în Cipru (1974) şi disputa ce a urmat, războiul civil din Liban (1975-1990) şi conflictele din fosta Iugoslavie (1991-2001). În aceste dispute liderii religioşi au fost atât susţinători ai anumitor cauze ale uneia dintre părţi, cât şi promotori ai încercării de restaurare a păcii şi a bunelor relaţii între oameni prin promovarea la nivel internaţional a dialogului interreligios. În ciuda dificultăţilor care au apărut, în perioada 1975-2001 s-au făcut paşi importanţi în ceea ce priveşte dialogul dintre ortodocşi şi musulmani, concretizat în mai multe declaraţii comune. În acest sens, reprezentanţii celor două religii s-au centrat pe dezvoltarea relaţiilor şi au lucrat împreună pentru promovarea valorilor comune de cooperare în vederea dezvoltării respectului mutual. Problemele s-au

[367] „Bosphorus Declaration”, <http://www.appealofconscience.org/d-577/declarations/Bosphorus%20Declaration>, accesat: 30.11.2018.

accentuat mai ales în perioada actuală, acest lucru conducând la intensificarea relaţiilor dintre credincioşi. În cadrul discuţiilor, ortodocşii şi-au redescoperit şi reevaluat identitatea creştină bimilenară. Privind spre trecut, ei s-au uitat şi spre viitor constatând că relaţia cu Islamul este un subiect important pentru timpurile prezente.[368]

O nouă etapă a dialogului dintre creştini şi musulmani a început odată cu atacurile teroriste de la 11 septembrie 2001 din Statele Unite. Aceste evenimente tragice şi cele ce au urmat în Europa şi în alte teritorii de pe glob au produs un sentiment de frică şi îngrijorare în rândul ortodocşilor ce trăiesc în ţări majoritar musulmane, din cauza creşterii accelerate a fundamentalismului religios.[369] Aceste momente tensionate au afectat relaţiile dintre ortodocşi şi musulmani în sensul în care credincioşii celor două tradiţii religioase au fost puşi în faţa faptului de a-şi regândi propria identitate, istorie şi convingere religioasă.

În toamna anului 2001 au avut loc două conferinţe la care au participat creştini ortodocşi şi musulmani, în care s-a discutat despre raportul dintre cele două religii monoteiste şi despre punctele comune care trebuie identificate în vederea unei bune coabitări: la Sarajevo (conferinţa a început chiar pe 12 septembrie 2001) şi la Universitatea din Carolina de Sud (o lună mai târziu, la această întâlnire menţionându-se faptul că tradiţiile mistice ale celor două religii pot deveni punţi de legătură care să aducă împreună pe creştini şi musulmani la găsirea unor soluţii comune pentru problemele actuale). La cele două întâlniri s-a accentuat ideea că reprezentanţii celor două religii trebuie să identifice şi să lupte împreună împotriva oricărei forme de ură, extremism şi violenţă în numele religiei.

[368] ANDREW M. SHARP, *Orthodox Christians and Islam in the Postmodern Age*, p. 126.

[369] ANDREW M. SHARP, „Modern Encounters with Islam and the Impact on Orthodox Thought, Identity, and Action”, în: *International Journal of Orthodox Theology*, 5:1 (2014), p. 121.

În cadrul acestor discuţii şi în cele ce au urmat, creştinii ortodocşi nu au dat vina pe Islam sau pe musulmani pentru evenimentele tragice ce au avut loc, ci au subliniat importanţa identificării şi promovării punţilor de legătură între credincioşii celor două religii.

După conferinţa din SUA, Patriarhul Ignatie IV al Antiohiei s-a întâlnit cu Papa Ioan Paul al II-lea, la şase luni după vizita istorică a acestuia în Siria. Şi în cadrul acestei întâlniri a fost abordată relaţia dintre creştini şi musulmani şi s-a accentuat ideea necesităţii continuării dialogului. De asemenea, s-a adoptat o poziţie comună împotriva celor care îi discriminau pe musulmani pornind de la ultimele întâmplări.

O altă întâlnire a avut loc între 28-30 octombrie 2001 la Manama, Bahrain, unde s-a insistat pe ideea că extremismele de orice fel nu reflectă valorile şi învăţăturile tradiţiilor religioase monoteiste. Trebuie să se facă o diferenţiere clară între activismul politic şi cel religios pentru a arăta cum ideologii şi ideologiile vor să manipuleze religiile în vederea atingerii propriilor scopuri. În acest sens trebuie susţinut dialogul interreligios în vederea vindecării experienţelor traumatizante ale trecutului, înlăturării prejudecăţilor, promovării păcii, libertăţii şi dreptăţii sociale, sublinierii adevăratelor principii religioase, toleranţei şi milei, pentru obţinerea fericirii şi garantarea securităţii, siguranţei şi coexistenţei în pace. Liderii religioşi care au participat la această întâlnire şi au fixat aceste deziderate ale dialogului trebuie să fie capabili să le implementeze în propriile comunităţi religioase, alături de liderii politici şi sociali din fiecare ţară.

Una dintre cele mai importante atitudini faţă de evenimentele recente a fost exprimată în *Declaraţia de la Bruxelles*, urmare a unei Conferinţe interreligioase ce a avut loc între 19-20 decembrie 2001 în Belgia. La această Conferinţă cu titlul *Pacea lui Dumnezeu în lume* s-a discutat despre coexistenţa şi colaborarea pentru obţinerea şi menţinerea păcii din punctul de vedere al celor trei religii monoteiste:

Iudaism, Creştinism şi Islam. Această *Declaraţie* a preluat ideile *Declaraţiei de la Bosfor* din 1994. Participanţii de la Bruxelles au analizat teoria „ciocnirii civilizaţiilor” formulată de Samuel Huntington, care a circulat chiar şi printre anumiţi lideri religioşi. Concluzia acestei *Declaraţii* a fost că religia promovează binele în societate şi nu poate fi alăturată cu niciun fel de act de violenţă şi terorism. Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I a accentuat faptul că toate cele trei religii monoteiste susţin pacea între oameni, iar nu violenţa, şi în acest sens liderii religioşi trebuie să promoveze toleranţa, pluralismul şi dialogul. Combaterea fanatismului şi intoleranţei religioase depinde în cea mai mare parte de ei, iar nu de liderii politici din diferite ţări.[370]

Un alt moment important în ceea ce priveşte iniţiativa musulmanilor pentru dialogul cu creştinii a avut loc la 13 octombrie 2007, atunci când 138 de învăţaţi musulmani au transmis *Un cuvânt comun între noi şi voi,* titlul ales pornind de la Sura 3:64 din Coran, subliniind faptul că există o punte de legătură comună între Creştinism şi Islam. Lucrarea, adresată principalilor lideri creştini din lumea întreagă, a fost tipărită în mai multe ediţii, numărul semnatarilor înmulţindu-se în perioada următoare.[371]

Textul porneşte de la evidenţa faptului că adepţii Creştinismului şi Islamului depăşesc ca număr jumătate din populaţia globului, iar dacă între credincioşii celor două religii nu va exista pace şi dreptate, nici în lume nu se vor împlini aceste deziderate. Viitorul depinde, în mare parte, de realizarea şi menţinerea păcii între musulmani şi creştini. Baza acestui demers există chiar în cele două religii: dragostea faţă de Unicul Dumnezeu şi de aproapele. Astfel, necesitatea dragostei

[370] „Brussels Declaration” <http://www.orthodoxa.org/GB/patriarchate/documents/BrusselsDeclaration.htm>, accesat: 30.11.2018.

[371] *A Common Word Between Us and You,* 5-Year Anniversary Edition, MABDA, English Monograph Series, No. 20, 2012, pp. 51-101.

de Dumnezeu şi de vecini este legătura dintre Creştinism şi Islam. Pornind de aici, deşi se recunoaşte faptul că între cele două religii monoteiste există diferenţe majore, acestea nu trebuie să ducă la ură şi ceartă între credincioşi, care, în numele dragostei, trebuie să lucreze împreună, să se respecte, să fie corecţi unii cu alţii şi să trăiască în pace, armonie şi bunăvoinţă.

În urma scrisorii semnată de cei 138 de lideri musulmani, Patriarhul Alexei II al Moscovei şi al Întregii Rusii a dat un răspuns la 14 aprilie 2008, în care pornea de la ideea că musulmanii şi creştinii au scopuri comune, de aceea trebuie să-şi unească eforturile pentru a le atinge. Acest deziderat nu poate fi însă împlinit dacă nu se clarifică felul în care fiecare partener vede valorile celuilalt. Creştinii şi musulmanii au datoria de a aminti întregii umanităţi de existenţa lui Dumnezeu şi de dimensiunea spirituală a omului, aşa cum sunt prezente în fiecare tradiţie religioasă. De asemenea, ele amintesc lumii de virtuţile esenţiale ale omului: pacea şi dreptatea, moralitatea şi legea, adevărul şi iubirea. Creştinii şi musulmanii sunt uniţi mai ales prin respectarea poruncii iubirii de Dumnezeu şi de aproapele.

Pe de altă parte, este necesar să se identifice acele învăţături de credinţă care sunt valabile ambelor religii. De aceea trebuie analizate învăţăturile specifice fiecărei religii, în mod integral, pentru ca apoi să poată fi comparate între ele. Astfel, în Creştinism nu se poate discuta despre iubirea de Dumnezeu şi iubirea de aproapele dacă nu se discută despre Dumnezeu Sfânta Treime. Pentru creştini, „Dumnezeu este iubire”[372]: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, adică Sfânta Treime, o Fiinţă şi Trei Persoane. Dumnezeu este iubire deoarece este unitatea Celor Trei Persoane. Din dragostea divină derivă atât dragostea dintre oameni, cât şi dragostea acestora faţă de Dumnezeu, deoarece omul este creat după chipul lui

[372] I Ioan 4, 16.

Dumnezeu. El simte că este fiul lui Dumnezeu prin har, iar nu un sclav. Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat din dragoste pentru fiecare fiinţă umană în parte. Dragostea omului pentru Dumnezeu este în legătură cu libertatea lui. Omul alege liber să-L iubească pe Dumnezeu, iar nu din frică.

Pornind de la aceste dogme, trebuie să se caute drumul unui dialog sincer între creştini şi musulmani în vederea cooperării între adepţii celor două comunităţi religioase. Dialogul doctrinar este mult mai productiv decât prezentarea laconică şi exclusivistă a anumitor învăţături din cele două tradiţii religioase.

Creştinii şi musulmanii trebuie să răspundă împreună provocărilor actuale cu care se confruntă credincioşii, între care se numără răspândirea spiritului antireligios, noua moralitate care contrazice învăţăturile religiilor tradiţionale sau alte provocări ale contemporaneităţii. Creştinii şi musulmanii trebuie să lucreze împreună pentru a înlătura pericolul sincretismului religios care apare adesea în cadrul dialogului interreligios. De asemenea, există şi pericolul provocat de cei care vor să vadă Creştinismul şi Islamul în conflict sau să le vadă unite fals într-un indiferentism moral, acordând prioritate preceptelor secularizării.

În ţările din estul Europei, care s-au desprins din fostul bloc sovietic, s-au format organisme de colaborare între creştini şi musulmani care lucrează împreună în vederea unei mai bune înţelegeri între credincioşi. Trebuie analizate cu atenţie situaţiile din ţările musulmane în care adepţii Creştinismului sunt minoritari, fără a-şi putea manifesta liber credinţa. Îndemnurile din scrisoarea liderilor religioşi musulmani pot să intensifice acţiunile comune şi să contribuie la îmbunătăţirea situaţiilor creştinilor în ţările în care majoritari sunt musulmanii. Cooperarea creştino-musulmană se poate intensifica atât pe tărâm doctrinar, cât şi practic, prin combaterea intoleranţei şi xenofobiei, în vederea promovării păcii, dreptăţii, dar şi pentru protejarea locurilor sfinte.

Dialogul interreligios trebuie dezvoltat atât la nivel local, cât şi global, în timp ce organismele internaţionale trebuie să fie mai atente şi mai sensibile la tradiţiile spirituale şi culturale ale diferiţilor oameni, indiferent de religia căreia îi aparţin.[373]

Angajarea creştinilor ortodocşi în dialogul cu reprezentanţii Islamului a condus la crearea unui spaţiu comun necesar viitoarelor discuţii în vederea asigurării păcii şi a bunei înţelegeri între oameni, precum şi realizarea şi oferirea de modele pentru generaţiile viitoare. În cadrul acestor discuţii s-au abordat teme care privesc impactul modernităţii şi postmodernităţii asupra credincioşilor celor două religii, problemele ridicate de fenomenul globalizării şi urmările acestora asupra lumii, problema naţionalismului care a dus la adevărate războaie între ortodocşi şi musulmani, reanalizarea trecutului comun în diferite teritorii din lume etc. Creştinii ortodocşi trebuie să fie preocupaţi atât de rolul Bisericii în societatea actuală, cât şi de responsabilitatea pe care fiecare o are în lumea în care există şi pentru care există Biserica lui Hristos. Unul dintre punctele tratate de teologii ortodocşi moderni în discuţiile cu musulmanii este legat de schimbarea privirii lor de la problema eclesiologică la cea antropologică. În acest punct s-a încercat apropierea de musulmani în vederea rezolvării comune a problemelor ridicate de societatea actuală.

Raportul modern al ortodocşilor cu reprezentanţii Islamului constituie şi o oportunitate pentru a înţelege relaţia cu propria religie. Pornind de la un trecut comun care trebuie regândit şi reînţeles, reprezentanţii celor două religii pot clădi trepte către un viitor mai bun. Împreună, ortodocşii şi musulmanii pot oferi răspunsuri la problemele ridicate de

[373] His Holiness Patriarch of Moscow and All Rusia ALEXY II, „Response to the open letter of 138 Muslim Theologians”, în: *A Common Word Between Us and You*, pp. 181-186.

lumea modernă actuală.[374] Creştinii ortodocşi şi reprezentanţii musulmani cooperează în spiritul dialogului şi reconcilierii pentru a discuta în profunzime despre problemele vieţii spirituale şi despre cele sociale comune. De secole, credincioşii celor două religii au trăit împreună şi au experimentat viaţa religioasă în aceleaşi comunităţi. Câteodată au fost angajaţi în polemici sau în dialoguri şi conversaţii. Dacă până în secolul al XX-lea dialogul a însemnat încercarea de convertire a interlocutorului de o parte sau de alta, în ultimul secol însă dialogul a fost purtat în pace şi înţelegere, din dorinţa de cunoaştere reciprocă.[375]

[374] ANDREW M. SHARP, „Modern Encounters with Islam and the Impact on Orthodox Thought, Identity, and Action”, p. 150.

[375] GEORGE C. PAPADEMETRIOU, „Two Traditions, One Space: Orthodox Christians and Muslims in Dialogue”, în: *Islam and Christian-Muslim Relations,* Vol. 15, No. 1, 2004, p. 56.

Ortodoxia şi provocările actuale din România

Atunci când se analizează viaţa religioasă în România trebuie să se ţină cont, în primul rând, de caracteristicile acestui popor, de cultura şi tradiţiile sale vechi de peste două milenii. Asemănările şi deosebirile cu organizarea şi funcţionarea altor sisteme religioase din Europa şi din lumea întreagă nu pot şi nu trebuie să excludă elementele definitorii ale unui popor ce şi-a afirmat originile şi şi-a apărat integritatea spirituală de-a lungul secolelor. În acest context, „românii sunt un popor neolatin, format din amestecul dintre geţii şi dacii nativi, care trăiau în teritoriul dintre Carpaţi şi Dunărea inferioară, şi romanii care au cucerit ţara lor la începutul celui de al doilea secol al erei creştine. Romanizarea Daciei a avut loc în acelaşi timp cu încreştinarea locuitorilor ei. Prin urmare, cineva ar putea spune că «românii s-au născut creştini». Cele două procese relativ rapide au avut loc fără niciun fel de respingere şi au avut rezultate definitive. Înconjuraţi de popoare de alte culturi care vorbeau limbi diferite, românii au rămas până astăzi insula orientală romană a continentului european. Cu toate că erau vecini cu importante state «catolice» – Polonia în Nord şi Ungaria în Vest – românii şi-au păstrat credinţa iniţială, fiind parte a Bisericii Orientale”.[376] Astfel, România este singura naţiune creştină în istoria Europei a cărei identitate este o sinteză între tradiţia estică şi cultura şi limba latină. Ortodoxia în România trebuie să-şi evalueze tradiţia istorică ca o parte distinctă a identităţii europene şi ca o comuniune pan-ortodoxă.[377] În

---

[376] Prof. Dr. VIRGIL CÂNDEA, „The Gospel in the Romanian Culture”, în: *Orthodoxy and Cultures. Inter-Orthodox Consultation on Gospel and Cutures*, p. 105.

[377] ION BRIA, „Evangelism, Proselytism, and Religious Freedom in Romania: An Orthodox Point of View”, în: *Journal of Ecumenical Studies*, 36:1-2/1999, p. 165.

acelaşi timp, nu trebuie trecută cu vederea şi o altă componentă esenţială: legătura strânsă dintre Evanghelie şi cultură reflectată în educaţia religioasă a poporului român. „În ceea ce priveşte impactul Evangheliei asupra culturii române încă de la început, răspunsul este clar: cultura română, cu tot ceea ce îi este specific şi cu dezvoltările ulterioare, este o cultură creştină, bazată pe şi cu rădăcini în Evanghelie".[378]

Cultele religioase în România

Cultele religioase în România au cunoscut situaţii diferite care au fost influenţate în cea mai mare parte de regimurile politice care s-au succedat în istoria recentă a ţării: comunismul ateu din a doua jumătate a secolului al XX-lea şi capitalismul prezent la sfârşitul celui de al doilea mileniu şi începutul celui următor.

În anul 1948, noul regim comunist din România a promulgat *Decretul* nr. 177 pentru regimul general al cultelor religioase din Republica Populară România, *Decret* ce reglementa viaţa religioasă din ţara noastră pentru mulţi ani. Această perioadă s-a prelungit până în anul 2006, atunci când a fost promulgată *Legea* nr. 489/2006 privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor.

Prin *Constituţia* comunistă din anul 1948 statul garanta libertatea religioasă în România. Deşi prescripţiile erau clare, libertatea nu a fost respectată în timpul perioadei comuniste dacă ne referim doar la urmările *Decretelor* nr. 177/1948 şi nr. 410/1959. Între anii 1948-1950 au fost recunoscute în România următoarele culte religioase: Creştin-Ortodox, Reformat, Evanghelic, Evanghelic-Luteran, Unitarian, Mozaic, Armenian, Musulman, Vechiul rit creştin, Baptist, Adventist, Penticostal. Biserica romano-catolică nu a fost recunoscută, iar Biserica greco-catolică a fost desfiinţată prin *Decretul* nr. 358/1948. Începând cu anul 1959, viaţa monahală în România a avut mult

[378] Prof. Dr. VIRGIL CÂNDEA, „The Gospel in the Romanian Culture", p. 107.

de suferit ca urmare a *Decretului* nr. 410. După 1989, cultele religioase din ţara noastră şi-au reluat activitatea tradiţională, şi-au recâştigat locul în societate şi s-au implicat activ în viaţa educaţională din România.

În ţara noastră nu a existat o separare radicală între Biserică şi Stat[379], *Constituţia* recunoscând autonomia cultelor, în timp ce Statul s-a angajat să colaboreze cu ele pentru interesul general al locuitorilor ţării. Acest model al „colaborării între cele două instituții fundamentale este întâlnit în marea majoritate a țărilor europene”.[380] În prezent, în România sunt recunoscute 18 culte religioase[381]: Biserica Ortodoxă Română (cu Vicariatul Ortodox Ucrainian din care fac parte creştini ortodocşi ucrainieni; Vicariatul are un regim canonic special: se află sub jurisdicţia Patriarhiei Române, dar beneficiază de autonomie din punct de vedere administrativ); Episcopia Ortodoxă Sârbă de Timişoara; Biserica Catolică: Biserica Romano-Catolică, Biserica Română Unită cu Roma – Greco-Catolică, (tot în rândul Bisericii Catolice din România

[379] „O altă problemă controversată se referă la cadrul eclesiologic și juridic al relaţiei dintre Biserică şi Stat, religie şi naţiune, Creştinism şi societatea civilă. Dintre toate fostele ţări de sub regimurile socialiste, România are cea mai «constantiniană biserică», interpretarea separaţiei dintre Biserică şi Stat fiind imposibilă, atât în trecut, cât şi în prezent” (ION BRIA, „Evangelism, Proselytism, and Religious Freedom in Romania: An Orthodox Point of View”, p. 167).

[380] *Legea privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor. Statutele cultelor religioase din România*, Ediție îngrijită de Florin Frunză, Ştefan Ioniţă şi Gigel Sorinel Ştirbu, Tipogrup Press, Bucureşti, 2008, p. 4.

[381] În România, pentru ca un cult să fie recunoscut trebuie să dovedească că există de cel puţin 12 ani şi are un număr de membri de cel puţin 0.1% din populaţia înregistrată la ultimul recensământ („Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor”, <http://patriarhia.ro/legea-nr-489-2006-privind-libertatea-religioasa-si-regimul-general-al-cultelor-539.html>, accesat: 13.12.2018). Această regulă este similară cu cele din alte ţări din UE, cum ar fi Belgia şi Cehia, şi nu reprezintă un obstacol în recunoaşterea denominaţiunilor religioase din ţara noastră.

se înscrie şi Ordinariatul Armeano-Catolic: la sfârşitul sec. al XVII-lea armenii din Transilvania s-au unit cu Biserica Catolică, dar şi-au păstrat ritul tradiţional cu oficiere în limba armeană); Arhiepiscopia Bisericii Armene; Biserica Ortodoxă de Rit Vechi din România; Biserica Reformată din România; Biserica Evanghelică de Confesiune Augustană din România; Biserica Evanghelică Lutherană din România; Biserica Unitariană Maghiară; Cultul Creştin Baptist – Uniunea Bisericilor Creştine Baptiste din România; Biserica Creştină după Evanghelie din România – Uniunea Bisericilor Creştine după Evanghelie din România; Biserica Evanghelică Română; Cultul Creştin Penticostal – Biserica lui Dumnezeu Apostolică din România; Biserica Adventistă de Ziua Şaptea; Federaţia Comunităţilor Evreieşti din România; Cultul Musulman; Organizaţia Religioasă Martorii lui Iehova. Alte 35 de Asociaţii religioase[382] au primit avizul consultativ din partea Secretariatului de Stat pentru Culte până la data de 1 iunie 2018.[383]

Ţinând cont de caracteristicile specifice spaţiului românesc, trebuie analizate cu atenţie ultimele date privind structura, din punct de vedere religios, a populaţiei de pe teritoriul României. Astfel, analizând ultimul recensământ realizat în România în anul 2011 (alte două au fost realizate în 1992 şi 2002, fără a se înregistra mari diferenţe între informaţiile colectate – rar peste 1% –, în afară de scăderea populaţiei cu peste 1 milion în 2002 şi apoi cu încă 1 milion de locuitori în 2011), se poate constata că, la o populaţie de 20.121.641, 86,45% (16.307.004) aparţin Confesiunii Ortodoxe, 4,62% (870.774) aparţin Confesiunii Romano-catolice, 3,19% (600.932) aparţin Confesiunii Reformate, 1,92%

[382] „Asociaţia religioasă este o persoană juridică alcătuită din cel puţin 300 de membri, cetăţeni români sau rezidenţi în România, care se asociază în vederea manifestării unei credinţe religioase” (*Statul şi cultele religioase*, Ediţia a II-a revizuită şi adăugită, Ed. Litera, Bucureşti, 2018, p. 164).

[383] *Statul şi cultele religioase*, pp. 133-169.

(362.314) aparţin Confesiunii Penticostale, 0,80% (150.593) aparţin Confesiunii Greco-catolice, 0,60% (112.850) aparţin Confesiunii Baptiste, 0,43% (80.944) aparţin Confesiunii Adventiste de Ziua a Şaptea, 0,34% (64.337) aparţin Confesiunii Musulmane, 0,31% (57.686) aparţin Confesiunii Unitariene, 0,26% (49.820) aparţin Confesiunii Martorii lui Iehova, 0,23% (42.495) aparţin Confesiunii Creştinii după Evanghelie, 0,17% (32.558) aparţin Confesiunii Creştine de Rit Vechi, 0,11% (20.168) aparţin Confesiunii Evanghelice Luterane (sinodo-presbiteriană), 0,08% (14.385) aparţin Confesiunii Ortodoxe Sârbe, 0,08% (15.514) aparţin Confesiunii Evanghelice Române, 0,03% (5.399) aparţin Confesiunii Evanghelice Augustană, 0,02% (3.519) aparţin Confesiunii Mozaice, 0,002% (393) aparţin Confesiunii Armene, 0,16% (30.557) aparţin altor religii, 0,10% (18.917) s-au declarat fără religie, 0,11% (20.743) s-au declarat atei, în timp ce 6,25% (1.259.739) au fost nedisponibili.[384]

Cadrul legal al cultelor religioase în România

În România, Secretariatul de Stat pentru Culte (SSC) este organul de specialitate al administraţiei publice centrale ce are personalitate juridică şi se află în subordonarea Guvernului României, sub coordonarea Primului-Ministru, prin Cancelaria acestuia. Secretariatul de Stat pentru Culte asigură respectarea şi promovarea drepturilor şi libertăţilor fundamentale consacrate de *Constituţia României* şi de *Legea* nr. 489/2006 privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor, în concordanţă cu tratatele şi convenţiile internaţionale cu privire la conştiinţa şi la credinţele religioase, la care România este parte. De asemenea, această instituţie „dezvoltă parteneriatul dintre autorităţile publice centrale şi locale şi cultele recunoscute de lege în domeniile social, cultural şi educaţional. În această privinţă, Secretariatul de Stat pentru Culte se

[384] *Statul şi cultele religioase*, p. 36.

conduce după principiul fundamental conform căruia cultele recunoscute de lege sunt libere, autonome şi egale în faţa autorităţilor statului”.[385]

Cultele religioase din ţara noastră sunt libere să se organizeze în acord cu propriile statute, cu Articolele 29 şi 30 din *Constituţia României* şi cu *Legea* nr. 489/2006 ce garantează viaţa religioasă şi relaţia dintre Stat şi religie în România.

În Articolul 29 din *Constituţia României* se menţionează faptul că libertatea nu poate fi îngrădită sub nicio formă, nicio persoană neputând fi constrânsă să accepte sau să renunţe la propriile credinţe. Astfel, libertatea de conştiinţă este garantată. Religiile sunt libere să se organizeze în acord cu propriile statute, fiind protejate prin lege. De asemenea, este interzisă orice acţiune de învrăjbire religioasă. Cultele sunt autonome faţă de Stat şi se bucură de suportul acestuia.[386] În Articolul 30 se întăreşte ideea că libertatea religioasă, sub toate formele ei, este inviolabilă, ura religioasă şi discriminarea fiind interzise.[387]

În Articolul 1, paragraful 1 din *Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor* este specificat faptul că Statul român respectă şi garantează dreptul fundamental la libertatea de gândire, conştiinţă şi religie al fiecărei persoane din România, în concordanţă cu *Constituţia* şi cu tratatele internaţionale din care face parte ţara noastră. La paragraful 2 se arată că nimeni nu poate fi obligat să adopte o opinie sau să adere la o credinţă contrară propriilor convingeri. Nimeni nu poate fi subiect al discriminării şi persecuţiei şi nu poate fi pus în poziţie de inferioritate din cauza religiei sale sau dacă nu aparţine unui anumit grup, asociaţie, religie sau cult. Aceste lucruri sunt garantate de libertatea religioasă.

---

[385] *Statul şi cultele religioase*, p. 9.

[386] „Constituţia României. Art. 29 – Libertatea conştiinţei”, <https://www.constitutiaromaniei.ro/art-29-libertatea-constiintei/>, accesat: 13.12.2018.

[387] „Constituţia României. Art. 30 – Libertatea de exprimare”, <https://www.constitutiaromaniei.ro/art-30-libertatea-de-exprimare/>, accesat: 13.12.2018.

În articolul 2, paragraful 1 este întărită ideea că libertatea religioasă presupune dreptul fiecăruia să aibă sau să adere la o religie, să-şi manifeste această adeziune individual sau colectiv, în public sau în particular, prin practici specifice şi ritualuri de slujire, incluzând educaţia religioasă şi libertatea de a-şi păstra sau schimba propria religie. La paragraful 2 este subliniată ideea că libertatea de manifestare a credinţei religioase nu poate fi subiect al niciunei restricţii în afară de cele prescrise prin lege şi este importantă într-o societate democratică pentru siguranţa publică, protecţia şi ordinea publică, sănătatea şi moralitatea sau pentru protecţia drepturilor omului şi libertăţilor fundamentale.

În Articolul 4 se menţionează faptul că fiecare persoană, cult, asociaţie religioasă sau grup religios din ţara noastră este liber să stabilească şi să menţină legături ecumenice cu alţi oameni, religii, grupuri religioase, cu organizaţii intercreştine şi interreligioase la nivel naţional şi internaţional.[388]

Pentru pregătirea acestei *Legi* au fost consultate cultele religioase reprezentative din ţara noastră, precum şi organismele internaţionale abilitate, pentru ca România să aibă o legislaţie care să fie în acord cu legislaţia europeană şi, în acelaşi timp, să păstreze şi realităţile şi specificul naţional. În acest sens au fost respectate dispoziţiile Uniunii Europene care întăresc faptul că fiecare ţară membră a UE este liberă să-şi legalizeze regimul general al cultelor în acord cu propriile tradiţii (Articolul 17 al *Tratatului de la Lisabona* amendat de *Tratatul Uniunii Europene* şi de *Tratatul de stabilire a Comunităţii Europene*). Declaraţia XI a *Tratatului de la Amsterdam* din anul 1997 întăreşte ideea că Uniunea Europeană respectă statutul religios al fiecărei ţări membre. În

[388] „Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor”, <http://patriarhia.ro/legea-nr-489-2006-privind-libertatea-religioasa-si-regimul-general-al-cultelor-539.html>, accesat: 13.12.2018.

acest sens, UE recunoaşte întâietatea legislaţiei din fiecare Stat membru vizavi de tratatele şi convenţiile europene şi internaţionale (în acord cu *Convenţia europeană a drepturilor omului*, articolele 9 şi 10 şi cu *Directiva* nr. 97/35/C.E. art. 22 etc.). Alte declaraţii şi prevederi internaţionale de care s-a ţinut cont atunci când au fost adoptate legile privind cultele religioase în România (recunoaştere, organizare, funcţionare, libertate, raportul cu Statul român etc.) au fost: *Declaraţia Universală a Drepturilor Omului*, Art. 2, Art. 18, Art. 19 şi Art. 20 (adoptată şi proclamată de Adunarea general a ONU prin Rezoluţia 217 A (III) din 10 decembrie 1948); *Pactul Internaţional cu privire la Drepturile Civile şi Politice*, Art. 4, Art. 18, Art. 19 şi Art. 20 (adoptat şi deschis spre semnare la Adunarea generală a Naţiunilor Unite la 16 decembrie 1966, intrat în vigoare la 23 martie 1976; România a ratificat pactul la 9 decembrie 1974); *Convenţia Europeană a Drepturilor Omului*, Art. 9, Art. 10 şi Art. 11 (adoptată la Roma la 4 noiembrie 1950, a intrat în vigoare la 3 septembrie 1953; România a ratificat *Convenţia* prin *Legea* nr. 30 din 18 mai 1994, publicată în Monitorul Oficial, p. I, nr. 135 din 31 mai 1994). Mai trebuie amintit şi *Tratatul de la Lisabona* de modificare a *Tratatului privind Uniunea Europeană* şi a *Tratatului de instituire a Comunităţii Europene*, Art. 17, alin. 1, 2 şi 3 (semnat la 13 decembrie 2007 şi intrat în vigoare la 1 decembrie 2009, fiind astfel ratificat de toate statele membre).

Educaţia religioasă în România

În ţara noastră există o strânsă legătură între istoria, cultura, spiritualitatea şi educaţia acestui popor de origine latină şi majoritar de credinţă ortodoxă. Pornind de la aceste realităţi, Biserica Ortodoxă Română a avut un rol important în păstrarea valorilor şi identităţii naţionale în faţa deselor vitregii ale istoriei. „În procesul de formare a poporului român, de la primirea Evangheliei predicate de Sfântul Apostol Andrei,

rolul Bisericii a fost decisiv în cristalizarea conştiinţei de neam, în susţinerea identităţii naţionale, în formarea şi dezvoltarea limbii române literare, aşa cum subliniază mitropolitul Ardealului, Antonie Plămădeală: «Pentru vremea când nu existau încă şcoli ca atare, când învăţătura se preda oral de la om la om şi când singurele cărţi erau cele de literatură religioasă, acestea au îndeplinit, fără nicio îndoială, rolul de manuale de învăţământ. În primul rând, au fost cărţi de citire, instrumente ale ştiinţei de carte, primele arme, primele mijloace de lucru împotriva analfabetismului, primele semne ale culturii. Că a fost aşa şi că exista net conştiinţa acestei funcţii şi că îşi dădeau seama de importanţa ştiinţei de carte, o vedem limpede în multe din prefeţele cărţilor religioase»”.[389]

După nefasta perioadă comunistă atee în care cultele au fost excluse din viaţa socială, iar educaţia religioasă a fost mult îngrădită şi, apoi, exclusă total din învăţământul public, în cele mai multe cazuri fiind prezentă doar în familiile ce transmiteau mai departe credinţele înaintaşilor, în timpurile noastre, odată cu instaurarea regimurilor democratice în România, religia şi-a recăpătat locul ce i se cuvenea în societate. În ultimii ani s-au făcut eforturi considerabile în vederea corectării greşelilor trecute şi, în acelaşi timp, s-a încercat respectarea libertăţilor religioase, aşa cum sunt prezente în întreaga Europă, fără a se renunţa însă la valorile naţionale. Educaţia religioasă a ajuns să facă iarăşi parte integrantă din structurile educaţionale, fiind introdusă în mediul preuniversitar şi universitar public, deşi există şi în prezent demersuri prin care se urmăreşte excluderea ei.[390] Aceasta nu este decât o altă provocare atee căreia

[389] *Apostolat educaţional. Ora de religie – cunoaştere şi devenire spirituală*, Ed. *Basilica* a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2010, p. 22.

[390] În anul 2015, în urma unui demers cu valoare de referendum, peste 90% dintre elevii din România s-au înscris (personal sau prin tutorele legal) să studieze Religia la şcoală. În acest context, în perioada 3-4 noiembrie 2015 a avut loc, la Craiova, Simpozionul Internaţional *Paradigma creştină a unei Europe unite. Educaţia religioasă – valori, exigenţe, finalităţi*, la care au

societatea românească actuală trebuie să-i răspundă prompt şi cu seriozitate, arătând că valorile naţionale româneşti au fost clădite pe valorile religioase tradiţionale. Cu aceste valori poporul român se prezintă în faţa Europei, încercând să răspundă provocărilor de orice natură cu care se confruntă lumea de azi. Aceste deziderate depind însă de fiecare cetăţean în parte şi numai o conştiinţă trează poate să ofere soluţii crizelor actuale. În acest sens, „trebuie să fim conştienţi de faptul că, dincolo de greutăţile întâmpinate în trecut şi de provocările care ne aşteaptă, învăţământul teologic şi religios este o componentă esenţială a sistemului educaţional naţional, iar absolvenţilor le revine importanta sarcină de formare spirituală a semenilor, păstrarea şi cultivarea tradiţiilor spirituale şi culturale, însă pentru a-şi putea împlini această menire trebuie mai întâi de toate ca ei să se constituie în modele demne de urmat”.[391]

Începând cu luna ianuarie a anului 1990 Statul român a propus, a sprijinit şi a reuşit să introducă, la dorinţa marii majorităţi a populaţiei, educaţia religioasă în şcolile publice. În prezent, Statul asigură în România libertatea învăţământului religios potrivit cerinţelor şi caracteristicilor celor 18 culte recunoscute, planurile cadru ale învăţământului incluzând materia Religie ca disciplină a trunchiului comun. La ora de

participat teologi, jurişti şi pedagogi care au analizat importanţa şi rolul educaţiei religioase în România, încercând să ofere soluţii şi rezolvări problemelor actuale din viaţa Bisericii şi a societăţii. Contribuţiile acestor cercetători din domenii conexe au fost publicate doi ani mai târziu în vol.: *Paradigma creştină a unei Europe unite. Educaţia religioasă – valori, exigenţe, finalităţi,* Coordonator: Dr. Lucian Dindirică, Editori: Pr. Conf. Univ. Dr. Adrian Ivan, Pr. Conf. Univ. Dr. Adrian Boldişor, Pr. Lect. Univ. Dr. Ioniţă Apostolache, Ed. Mitropolia Olteniei, Ed. Universitaria, Craiova, 2017).

[391] Lect. univ. dr. ADRIAN LEMENI, „Învăţământul religios şi teologic în faţa provocărilor”, în: *Învăţământul religios şi teologic în România*, Ediție îngrijită de lect. dr. Adrian Lemeni şi Bogdan Dedu, Techno Media, Sibiu, 2006, p. 16.

Religie participă elevii ce aparţin respectivului cult sau cei care doresc. Elevii ce aparţin altor culte religioase precum şi cei declaraţi atei sau cei care nu doresc să înveţe Religia au posibilitatea de a renunţa la această materie la cererea expresă a elevului major sau a tutorelui legal instituit pentru elevul minor. „Opţiunea pentru educaţia religioasă de tip confesional îşi are originea în tradiţia juridică şi instituţională românească şi în nevoia de reconstituire a identităţii proprii a persoanelor şi comunităţilor religioase după o jumătate de secol de comunism. Astfel, după o lungă perioadă în care identitatea religioasă fusese silită să se retragă în spaţiul privat, iar educaţia religioasă fusese eliminată din şcoli, formula educaţiei confesionale era menită să asigure reconstrucţia şi consolidarea unor identităţi puternice, care să creeze solidarităţi puternice şi să participe la consolidarea legăturilor sociale la nivelul întregii societăţi”.[392]

În ceea ce priveşte ţările din Europa, se poate vorbi de existenţa a trei modele ce reflectă raportul dintre Stat şi cultele religioase: regimul de totală separare între stat şi instituţiile religioase (Franţa – cu excepţiile Alsacia, Mosella şi Departamentele de peste mări –, Olanda, Portugalia, Irlanda); regimul cu o Biserică de stat dominantă din punct de vedere constituţional-juridic (Danemarca, Finlanda, Grecia, Malta, Marea Britanie); regimul de recunoaştere a unor culte, acesta fiind un regim de cooperare sau de parteneriat (Belgia, Germania, Italia, Luxemburg, Spania, Polonia, Cehia, România, Slovacia). Ţinând cont de această clasificare, învăţământul confesional se diferenţiază de la caz la caz, având particularităţi în funcţie de tradiţiile religioase şi chiar de istoria fiecărei regiuni geografice. În Belgia, în şcolile publice, pe toată durata învăţământului obligatoriu se desfăşoară cursuri de educaţie confesională sau de morală non-confesională, la alegere, cu posibilitatea de a nu se face deloc, la cerere; în

---

[392] *Statul şi cultele religioase*, pp. 108-109.

Universităţile publice nu funcţionează Facultăţi de teologie, dar cele ce aparţin cultelor pot primi finanţare de la stat în grade variabile, ajungând chiar şi la 100%. În Germania, în şcolile publice educaţia religioasă este o disciplină egală ca statut celorlalte discipline; educaţia religioasă este confesională, şcolile fiind obligate să asigure cursuri de educaţie religioasă unde există cel puţin 12 elevi aparţinând unei anume confesiuni; în Universităţile publice funcţionează Facultăţi de teologie cu caracter confesional, activând în paralel şi Facultăţi de teologie şi Universităţi confesionale private. În Republica Cehă, în şcolile publice nouă culte au cursuri facultative de educaţie religioasă, elevii, cu acordul părinţilor, putând să opteze pentru educaţia confesională de orice confesiune; şcolile bisericeşti şi şcolile private, inclusiv cele confesionale, sunt finanţate parţial de stat, în timp ce cinci Facultăţi de teologie sunt integrate în Universităţile publice. În Danemarca, în şcolile publice sunt oferite cursuri de educaţie creştină sau educaţie religioasă conform învăţăturii şi istoriei Bisericii Evanghelice, cursurile fiind obligatorii pentru clasele I-X; două Facultăţi de teologie sunt integrate în Universităţile publice, în timp ce o alta a unei Universităţi private a fost acreditată. În Grecia, educaţia religioasă în şcolile publice se face în confesiunea Ortodoxă, elevii de altă confesiune nefiind obligaţi să participe la aceste cursuri; cultele îşi pot înfiinţa propriile şcoli şi instituţii de educaţie teologică, iar două Facultăţi de teologie ortodoxă se găsesc la Atena şi Tesalonic. În Franţa, învăţământul public este laic, fiind interzisă organizarea de cursuri de educaţie religioasă în instituţiile de învăţământ public; învăţământul teologic se organizează în afara învăţământului public; în Asalcia şi Mosella, statul asigură educaţia religioasă pentru elevii din ciclurile primar şi secundar, educaţia religioasă având statut similar celorlalte discipline. În Irlanda, educaţia religioasă în şcoli face parte din trunchiul comun al disciplinelor; două Universităţi oferă

specializări în teologie, statul finanţând instituţiile de învăţământ superior cu profil confesional.[393]

În urma modificărilor constituţionale cu privire la statutul orei de Religie în învăţământ, România s-a alăturat sistemului european cu privire la această materie, ţinând cont de faptul că, în 25 dintre cele 47 de ţări ale Consiliului Europei, ora de Religie este obligatorie, în 18 ţări este opţională sau facultativă, doar în trei dintre ele (Albania, Macedonia şi Franţa – exceptând Alsacia şi Mosella) neexistând nicio formă de educaţie religioasă în şcolile publice. „Prin urmare, sistemul românesc de predare a religiei sub forma educaţiei confesionale, ca parte a trunchiului comun de discipline, pe bază de înscriere a fost articulat în forma sa actuală pentru a răspunde mai multor criterii şi necesităţi. Astfel, din perspectiva Secretariatului de Stat pentru Culte, sistemul actual întruneşte mai multe avantaje. Mai întâi de toate, se înscrie în continuarea unei tradiţii juridico-instituţionale întrerupte temporar pe durata regimului comunist. Apoi, alegerea sa a reprezentat răspunsul la nevoile de reconstrucţie morală şi identitară a societăţii româneşti după căderea comunismului, aceasta fiind şi soluţia agreată de principalii actori implicaţi în dezbatere. În plus, acest model este o alegere rezonabilă pentru o ţară cu un nivel foarte ridicat de religiozitate şi de apartenenţă confesională şi cu o rată relativ ridicată a practicii religioase, în comparaţie cu alte ţări europene. În sfârşit, acest sistem este coerent şi compatibil din punct de vedere juridic cu celelalte modele europene existente în domeniu, precum şi cu obligaţia de respectare a libertăţii religioase în toate formele ei, asumată de România atât prin legislaţia proprie, cât şi prin tratate internaţionale”.[394]

Principalele legi şi acte normative după care se organizează în bune condiţii, după anul 1989, învăţământul

[393] *Statul şi cultele religioase*, pp. 78-83.
[394] *Statul şi cultele religioase*, p. 109.

religios în România sunt: *Constituţia României*, Art. 29 şi Art. 32; *Legea învăţământului* nr. 84 din 24 iulie 1995 (republicată în Monitorul Oficial nr. 606 din 10 decembrie 1999), Art. 9, Art. 11 şi Art. 12; *Legea* nr. 128 din 12 iulie 1997 privind Statutul personalului didactic, Art. 136 (această *Lege* a fost abrogată, în prezent fiind în vigoare *Legea* nr. 1/2011); *Protocolul* încheiat între Ministerul Învăţământului şi Ştiinţei, Secretariatului de Stat pentru Culte şi Patriarhia Română privind includerea învăţământului teologic superior în cadrul Universităţilor de stat (1991); *Protocolul* încheiat între Ministerul Învăţământului şi Secretariatul de Stat pentru Culte, privind organizarea şi funcţionarea învăţământului preuniversitar teologic şi includerea acestuia în reţeaua de învăţământ de stat (1993); *Precizări* privind organizarea şi desfăşurarea activităţii din învăţământul teologic preuniversitar de stat, conform prevederilor *Legii învăţământului* (1996); *Precizări* referitoare la clarificarea unor aspecte privind desfăşurarea orei de Religie (2005); *Legea* nr. 489/2006 privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor (în special Secţiunea a 5-a: Învăţământul organizat de culte), *Legea Educaţiei Naţionale* nr. 1/2011; *Protocolul* de colaborare între Ministerul Educaţiei Naţionale, Patriarhia Română şi Secretariatul de Stat pentru Culte (29 mai 2014).

În Secţiunea a 5-a a *Legii* nr. 489/2006, cu modificările ulterioare (*Ordonanţa de Urgenţă* a Guvernului nr. 44/2012) se specifică faptul că, în învăţământul de stat şi particular, predarea Religiei este asigurată prin *Legea cultelor* recunoscute de Statul român, personalul didactic fiind asigurat cu acordul cultului respectiv. În România, cultele au dreptul să înfiinţeze şi să administreze unităţi de învăţământ pentru pregătirea personalului necesar cultului, activităţii didactice precum şi altor specialităţi importante pentru viaţa de zi cu zi a adepţilor. De asemenea, fiecare cult este liber să-şi stabilească forma, nivelul, numărul şi planul de şcolarizare pentru instituţiile de

învăţământ proprii, în condiţiile prevăzute de lege. Cultele îşi elaborează planurile şi programele de învăţământ teologic preuniversitar şi programele pentru predarea Religiei, trebuind să obţină avizul Secretariatului de Stat pentru Culte şi aprobarea Ministerului Educaţiei. În legătură cu învăţământul superior, planurile şi programele de învăţământ se elaborează de instituţiile de învăţământ cu acordul cultului respectiv şi cu aprobarea Senatului universitar.

În ultimii ani, Seminarile şi Liceele teologice, precum şi Facultăţile de teologie din România, indiferent de cultul cărora aparţin, au trecut prin transformări profunde care şi-au avut cauzele în realităţile internaţionale (trecerea la sistemul Bologna în ceea ce priveşte învăţământul universitar), politice (diferite legi interne care au dus la schimbări în felul în care s-au organizat aceste instituţii de învăţământ), economice (crize la nivel naţional ce au condus la creşterea abandonului şcolar) şi sociale (scăderea numărului de elevi care aleg învăţământul religios şi migraţia unei importante părţi a populaţiei din România în alte ţări, în principal în cele din Uniunea Europeană).

În legătură cu învăţământul religios aflat sub patronajul Federaţiei Comunităţilor Evreieşti din România – Cultul Mozaic, situaţia trebuie privită în contextul mai larg al istoriei. Astfel, comunitatea evreilor din România a cunoscut cele mai considerabile creşteri şi descreşteri ale adepţilor din întreaga istorie modernă a României. Deşi au fost perioade grele în istoria comunităţii evreieşti din România, educaţia religioasă a jucat un rol capital în păstrarea tradiţiilor şi a credinţelor specifice acestui cult. „Învăţământul modern la evreii din România are o istorie de mai bine de un secol şi jumătate: începe cu şirul unor şcoli particulare sau cu educaţia dată «de familie» de institutori angajaţi special, se continuă cu trimiterea la studii în străinătate (cazul celor mai înstăriţi, ce-şi trimiteau copiii la studii în străinătate, chiar şi la studii

elementare şi gimnaziale) şi culminează cu apariţia şcolilor israelito-române, sau/şi cu frecventarea şcolilor de stat româneşti-elementare, gimnaziale şi, chiar, superioare”. [395] Talmud-Tora funcţionează în 11 comunităţi evreieşti, profesorii beneficiind de cursuri de perfecţionare în România şi în Israel. „În ciuda faptului că numărul de membri ai comunităţii evreieşti din România este relativ scăzut, programul Talmud Tora şi ale celorlalte organizaţii şi departamente ale Federaţiei Comunităţilor Evreieşti din România reprezintă continuitatea şi dezvoltarea identităţii iudaice prin asigurarea unui nivel calitativ al educaţiei iudaice”.[396]

Cultul Musulman din România deţine Colegiul Naţional „Kemel Ataturk” din Medgidia, jud. Constanța, care a fost fondat prin *Protocolul* semnat în anul 1995 între Turcia şi România. Colegiul are clase de la ciclul primar până la liceu, având profil vocaţional-teologic şi serveşte minoritatea turco-tătară din România. Aşezarea sa este strategic poziţionată în Dobrogea, acolo unde trăieşte o importantă comunitate turco-tătară. Colegiul are ca scop continuarea tradiţiei musulmane din România, cu obiceiurile şi istoria ei, continuând astfel vechile şcoli din acest teritoriu.[397]

Nu trebuie trecută cu vederea nici educaţia ecumenică (intercreştină şi interreligioasă) din România. În Europa şi în întreaga lume, latura ecumenică a educaţiei religioase s-a dezvoltat mai ales începând cu sec. al XIX-lea, atunci când au început să se înfiinţeze mai multe centre ecumenice în care veneau să se pregătească tineri ce aparţineau diferitelor tradiţii

---

[395] HARRY KULLER, „Cultul mozaic”, în: *Învăţământul religios şi teologic în România*, p. 238.

[396] HARRY KULLER, „Cultul mozaic”, p. 267.

[397] ONDER ABLACHIM, „Cultul musulman”, în: *Învăţământul religios şi teologic în România*, pp. 269-270.

şi confesiuni religioase.[398] Începând cu anul 1946 atunci când a luat fiinţă, Institutul Ecumenic din Bossey (Elveţia) a devenit unul dintre cele mai importante centre în care educaţia ecumenică ocupă un loc esenţial în sistemul de formare al tinerilor şi nu numai.[399] De-a lungul timpului, la acest centru ecumenic s-au format, au predat şi au avut funcţii de conducere mai mulţi tineri şi profesori din România (în special de confesiune creştin-ortodoxă) care apoi s-au întors în ţară, continuând în domeniile de activitate profesională formarea ecumenică de care s-au bucurat în spaţiul elveţian.

Deşi educaţia ecumenică din România nu a cunoscut acelaşi avânt pe care îl are în alte părţi ale lumii, în ţara noastră s-au făcut demersuri în vederea promovării mai ales în mediile universitare. În acest sens poate fi menţionată întâlnirea ce a avut loc la Mănăstirea Sâmbăta de Sus, în septembrie 2008. La această întâlnire, profesorul Stefan Tobler de la Institutul ecumenic din Sibiu a prezentat un referat cu privire la rolul şi locul pe care îl ocupă educaţia ecumenică în mediul universitar din România în timpurile noastre. La acea dată, în mai multe Facultăţi de Teologie Ortodoxă din România se preda materia *Misiune şi Ecumenism* pe durata unui semestru, în timp ce la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova se preda, în cadrul cursurilor de Masterat, pe durata a două semestre, o materie ce era strâns legată de Istoria Mişcării Ecumenice. În cadrul Bisericilor Romano-Catolică şi Greco-Catolică exista *Misiunea şi Ecumenismul* ca materie obligatorie (Bucureşti şi Iaşi, pentru un semestru), materie opţională (Cluj şi Blaj), fiind absentă în alte părţi (Alba Iulia şi Oradea). În cadrul Facultăţii Luterane de la Sibiu, materia *Ecumenism* nu mai era prezentă în anul 2008, în timp ce la Facultatea Reformată din Cluj-Napoca ea

---

[398] JOHN S. POBEE, „Education”, în: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, pp. 384-389.

[399] HANS-RUEDI WEBER, „Bossey, Ecumenical Institute of”, în: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, pp. 125-126.

era o materie opţională. Facultăţile Baptiste din Bucureşti şi Oradea nu aveau cursuri de *Ecumenism* printre cele care se predau, în timp ce în rândul Bisericilor penticostale nu existau subiecte de ecumenism pentru care tinerii puteau să opteze.[400] Situaţia nu s-a modificat în mod considerabil din anul 2008 până în prezent, dimpotrivă, putându-se observa cum interesul pentru educaţia ecumenică a scăzut în rândul programelor oferite de Facultăţile de teologie din ţară, indiferent de confesiune.

O întâlnire importantă în care s-a analizat rolul şi locul educaţiei teologice ortodoxe în legătură cu mişcarea ecumenică a avut loc la Sibiu, între 9-12 noiembrie 2010: *Consiliul Mondial al Bisericilor. Consultarea internaţională inter-ortodoxă despre mişcarea ecumenică în educaţia teologică şi în viaţa Bisericilor Ortodoxe*.[401] La această întâlnire, care s-a desfăşurat la iniţiativa Consiliului Mondial al Bisericilor şi cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, s-au analizat teme ce privesc felul în care pot fi predate studiile despre ecumenism în diferitele Biserici Ortodoxe precum şi viitorul pe care trebuie să-l aibă studiile şi angajamentele ecumenice. Concluziile acestei întâlniri au reliefat faptul că Facultăţile de teologie din fiecare ţară majoritar ortodoxă trebuie să fie adevărate laboratoare

---

[400] Vezi informațiile în acest sens la: Revd. Asssoc. Prof. Dr. NICOLAE MOŞOIU, „Romanian Orthodox Churche: Considerations regarding the Ecumenical Theological Education in Romania”, în: *Orthodox Perspectives on Ecumenical Theological Education. The Ecumenical Movement in the Theological Education and in the Life of Orthodox Churches*, pp. 166-167.

[401] „World Council of Churches. International Inter-Orthodox Consultation on The Ecumenical Movement in Theological Education and in the Life of Orthodox Churches, Sibiu, Romania, 9-12 November 2010”, în: *Orthodox Perspectives on Ecumenical Theological Education. The Ecumenical Movement in the Theological Education and in the Life of Orthodox Churches*, Edited by †Gennadios of Sassima, †Lautenţiu of Ardeal, Pavel Aurel, Daniel Buda, Volos Academy Publications, Volos, 2014, pp. 220-227.

academice în care să se genereze discuţii despre problemele ecumenice actuale. În acest sens este necesară întreţinerea unei sinergii între reprezentanţii Bisericilor şi şcolilor teologice pentru realizarea unei mărturisiri credibile a credinţei creştine în societatea de astăzi. De asemenea, Bisericile Ortodoxe trebuie să evite orice fel de izolare, aceasta fiind contrară spiritului ortodox. Studiile teologice trebuie să fie la un standard ridicat din punct de vedere academic, în vederea creşterii nivelului de înţelegere pentru cei ce doresc să cerceteze în acest domeniu. Trebuie să se treacă de la metoda polemică către noi metode de cercetare şi înţelegere a altor tradiţii religioase, iar acest lucru se poate realiza prin schimbul de studenţi şi profesori între Facultăţile de teologie din întreaga lume. Trebuie intensificată şi activitatea la nivel regional, prin implicare teologilor şi cercetătorilor în activităţile Bisericii locale şi prin promovarea acestor acţiuni prin mijloacele de informare în masă. Un loc important trebuie să-l ocupe conferinţele şi seminariile intercreştine şi interreligioase la nivel local la care să participe reprezentanţi din mai multe domenii de cercetare. Nu trebuie uitată nici implicarea creştinilor în săptămâna de rugăciune pentru unitatea tuturor, dar şi în alte acţiuni similare. Toate aceste deziderate sunt în acord cu Enciclica Patriarhiei Ecumenice din anul 1920, *Către Bisericile lui Hristos de pretutindeni*[402], în care se menţionează în mod special rolul pe care şcolile teologice ortodoxe îl pot avea în promovarea la scară mondială a înţelegerii reciproce. În cele din urmă, întâlnirea de la Sibiu trebuie continuată cu alte întâlniri de acest fel, mai ales printr-o strânsă colaborare între Consiliul Mondial al Bisericilor şi instituţiile teologice ortodoxe din lume.

[402] „Unto the Churches of Christ Everywhere. Encyclical of the Ecumenical Patriarchate, 1920”, în: *The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices,* pp. 11-15.

În ceea ce priveşte educaţia interreligioasă în România, aceasta se face în şcolile publice, la disciplina Religie, acolo unde, mai ales la liceu, sunt prevăzute ore de Istoria religiilor în care se învaţă despre tradiţiile religioase din întreaga lume şi despre felul în care trebuie să se interacţioneze cu oamenii ce aparţin altor confesiuni, religii şi ideologii. În învăţământul universitar, educaţia interreligioasă se face în cadrul Facultăţilor de teologie, la materia Istoria şi filosofia religiilor (în cadrul Facultăţilor de teologie ortodoxă Istoria religiilor se studiază pe durata a doi ani: un an, Religiile antice, urmate în cel de-al doilea an de studiu de Religiilor actuale, cu referire la cele ce au adepţi în zilele noastre).

În ultima perioadă de timp, în România s-au înfiinţat mai multe Institute de cercetare ecumenice. De asemenea, s-au înmulţit întâlnirile, simpozioanele şi conferinţele naţionale şi internaţionale care au început să capete tot mai mult o tentă ecumenică, la acestea fiind invitaţi studenţi, profesori şi lideri religioşi ai diferitelor confesiuni şi religii din întreaga lume.

Implicaţiile religioase ale fenomenului migraţiei în România

Fenomenul migraţiei creşte în ţara noastră de la un an la altul producând schimbări importante în ceea ce priveşte realităţile economice, culturale, sociale şi religioase. În România se poate vorbi despre o creştere a migraţiei mai ales după anul 1989 şi, în ultimul timp, după aderarea ţării la Uniunea Europeană în anul 2007. Migraţia nu se referă doar la persoanele de altă naţionalitate care vin în ţara noastră, ci şi la numărul mare de români care emigrează în alte ţări. România a fost o ţară de tranzit şi mai puţin una de destinaţie (spre deosebire, de exemplu, de SUA, ce a fost clădită de imigranţi). În schimb, odată cu intrarea în Uniunea Europeană a apărut un fenomen nou: a crescut numărul imigranţilor din Asia, Orientul Mijlociu, Africa şi republicile din fosta Uniune Sovietică care se hotărăsc să rămână în România. Majoritatea migranţilor cu

drept de şedere legală aflaţi pe teritoriul României provin din Republica Moldova, Turcia, China şi Siria.

În legătură cu repartizarea pe teritoriul României, migranţii s-au aşezat mai ales în marile oraşe: Bucureşti, Timişoara, Sibiu şi Constanţa. În unele cazuri a contat foarte mult şi elementul religios, dacă ne referim la comunitatea musulmană din Dobrogea, al cărei muftiat îşi are sediul la Constanţa (în prezent în România trăiesc peste 70.000 de musulmani, după ce în anul 1992 erau 55.928, în 2002 numărul crescuse la 67.257, pentru ca în 2011 să se remarce o uşoară scădere până la 64.337). O situaţie aparte este reprezentată de comunitatea mozaică din România ai cărei credincioşi se găseau în trecut în număr mare în Moldova, crescând considerabil de la 134.168 în anul 1859, la 266.652 în 1899, pentru ca în 1930 să ajungă la 756.930. Situaţia istorică din perioada interbelică, cu pierderea unor teritorii, după ce au făcut parte din România Mare, şi mai ales tragedia Holocaustului au dus la reducerea considerabilă a numărului evreilor din ţara noastră. După perioada comunistă mai erau doar 9.670 de evrei în anul 1992, 6.057 în 2002, pentru ca în anul 2011 să ajungă la doar 3.519.[403]

Mai îngrijorător, dacă se ţine cont de consecinţele sale negative, este fenomenul migraţiei cetăţenilor români în alte ţări, în principal în cele din Uniunea Europeană. Cauzele pentru care românii migrează sunt, în principal, de natură economică, mulţi cetăţeni părăsind ţara în vederea găsirii unor locuri de muncă mai bine plătite. Astfel, motivul plecării din sânul familiei este dorinţa de a avea o viaţă mai bună. După ultimele statistici, ţara noastră ocupă primele locuri în ceea ce priveşte forţa de muncă imigrantă în Uniunea Europeană. Acest fenomen are efecte negative asupra familiilor rămase în ţară, în principal a copiilor. Astfel, la finalul anului 2017, un număr de 94.896 copii din România aveau unul sau ambii

[403] *Statul şi cultele religioase*, pp. 27-37.

părinţi plecaţi în străinătate, în timp ce 17.425 copii erau afectaţi de migraţia ambilor părinţi.[404]

Trebuie menţionat şi faptul că majoritatea emigranţilor de origine română sunt tineri ce au în jur de 30 de ani. Pe de altă parte, majoritatea sunt de sex masculin (63,6% în anul 2016 şi 65,7% în anul 2017) şi provin din mediul rural (peste 61%). În perioada 2002-2007, odată cu eliminarea vizelor Schengen, a apărut şi fenomenul prin care românii călătoresc în Europa pentru 90 de zile, după care se întorc în ţară pentru a pleca după o altă perioadă.

Ca orice proces complex, migraţia are deopotrivă părţi pozitive şi negative. Pentru familiile migranţilor români, beneficiile sunt mari în ceea ce priveşte partea economică, românii plecaţi în diferite părţi ale Uniunii Europene trimiţând bani familiilor rămase în ţară. Beneficiile se pot vedea şi în economia ţării, acolo unde o parte din buget este asigurată din aceşti bani. Cu toate acestea, românii sunt printre cei mai prost plătiţi dintre salariaţii europeni, cu un venit mediu net lunar de aproximativ cinci ori mai mic decât cel din Italia, Spania sau Germania (ţările cu cei mai mulţi imigranţi români). Acelaşi fenomen al migraţiei îşi arată şi partea negativă: familiile se destramă, copiii rămân acasă singuri, fără sprijinul şi dragostea părintească, iar nivelul educaţiei în aceste familii are mult de suferit.

Ţinând cont de toate aceste realităţi, Statul trebuie să promoveze politici care să protejeze populaţiile migrante şi să apere drepturile omului pentru aceste comunităţi. În acelaşi timp, trebuie să se implice activ în protejarea familiilor în care un membru sau mai mulţi sunt plecaţi la muncă în străinătate şi în procesul de educare al copiilor ce rămân în grija rudelor.

---

[404] *Efectele economice şi sociale ale migraţiei asupra copiilor rămaşi acasă: studiu experimental*, Ed. Institutul Naţional de Statistică, Bucureşti, 2018, p. 9.

În acest context, rolul Bisericii Ortodoxe Române este extrem de important, atât în ceea ce priveşte populaţiile de alte naţionalităţi ce se stabilesc în România, cât şi cu privire la migranţii români şi la realităţile sociale ce se ivesc din faptul că tot mai mulţi români părăsesc ţara. Fenomenul migraţiei produce numeroase efecte de natură socială şi economică ce pot fi înţelese şi controlate numai printr-o conlucrare a Bisericii cu autorităţile Statului român, deoarece transformările produse de fenomenul migraţiei au şi puternice conotaţii religioase.

Familia are cel mai mult de suferit în urma fenomenului migraţiei, iar Biserica, prin slujitorii săi ce cunosc cel mai bine realităţile, poate să ajute la prevenirea şi rezolvarea multor probleme ce pot apărea, între care se numără: destrămarea căminului conjugal, pierderea legăturilor dintre părinţi şi copii, o educaţie din ce în ce mai scăzută în teritoriile în care migraţia este un fenomen general etc.

În statele din Uniunea Europeană, Bisericile locale conlucrează cu instituţiile laice în vederea respectării drepturilor fundamentale ale omului şi integrării cât mai rapide a imigranţilor în noile comunităţi în care doresc să trăiască. În ultimul timp s-a intensificat conlucrarea Bisericii Ortodoxe cu Statul român în ceea ce priveşte fenomenul migraţiei, iar măsurile nu au întârziat să apară. Astfel, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a stabilit ca în fiecare an prima duminică după data de 1 iunie (*Ziua internaţională a copilului*) să fie dedicată părinţilor şi copiilor, iar o duminică de peste an să poarte numele *Duminica românilor imigranţi*. Biserica noastră se roagă în Sfintele sale Slujbe pentru „binecredinciosul popor român de pretutindeni", insistând astfel pe ideea că fiecare credincios român face parte din Biserica noastră, indiferent de locul unde trăieşte sau munceşte.

Pentru a-i ajuta pe românii din întreaga lume, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe din ţara noastră a pus bazele mai multor Mitropolii şi Episcopi: Mitropolia Ortodoxă Română a

Europei Occidentale şi Meridionale (Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Europei Occidentale, cu sediul la Paris; Episcopia Ortodoxă Română a Italiei, cu sediul la Roma; Episcopia Ortodoxă Română a Spaniei şi Portugaliei, cu sediul la Madrid); Mitropolia Ortodoxă Română a Germaniei, Europei Centrale şi de Nord (Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Germaniei, Austriei şi Luxembourgului, cu sediul la Nürnberg; Episcopia Ortodoxă Română a Europei de Nord, cu sediul la Stockholm); Mitropolia Ortodoxă Română a celor două Americi, cu sediul la Chicago (Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Statelor Unite ale Americii şi Episcopia Ortodoxă Română a Canadei); Episcopia Daciei Felix, cu sediul administrativ în Vârset, în jurisdicţia directă a Patriarhiei Române; Episcopia Ortodoxă Română din Ungaria, cu sediul în Gyula, în jurisdicţia directă a Patriarhiei Române; Episcopia Ortodoxă Română a Australiei şi Noii Zeelande, cu sediul la Melbourne, în jurisdicţia directă a Patriarhiei Române; Reprezentanţe şi comunităţi ale Patriarhiei Române în străinătate: Reprezentanţa Patriarhiei Române la Locurile Sfinte (Aşezământul Românesc de la Ierusalim; Aşezământul Românesc de la Ierihon cu Centrul de Studii şi Pelerinaje „Sfântul Cuvios Ioan Iacob”, Aşezământul Românesc de la Iordan), Reprezentanţa Patriarhiei Române pe lângă instituţiile europene (Bruxelles), Reprezentanţa Patriarhiei Române de la Sofia (Bulgaria), Reprezentanţa Patriarhiei Române de la Tokyo (Japonia) şi Comunitatea Ortodoxă Română din Osaka (Japonia), Comunitatea Ortodoxă Română din Turcia (Istanbul), Comunitatea Ortodoxă Română din Africa de Sud (Johannesburg), Comunitatea Ortodoxă Română din Cipru (Nicosia), Comunitatea Ortodoxă Română din Siria (Damasc) şi altele. La acestea se adaugă şi Mitropolia Basarabiei (Arhiepiscopia Chişinăului, cu sediul în municipiul Chişinău; Episcopia de Bălţi (fostă a Hotinului), cu sediul în oraşul Bălţi; Episcopia Basarabiei de Sud (fostă de Cetatea Albă-Ismail), cu

sediul în oraşul Cantemir; Episcopia Ortodoxă a Dubăsarilor şi a toată Transnistria (fosta Misiunea Ortodoxă Română din Transnistria), cu sediul la Dubăsari.[405] În cadrul acestor eparhii, parohiile ortodoxe româneşti desfăşoară activităţi pastoral-misionare şi cultural-filantropice pentru românii care trăiesc sau muncesc peste graniţele ţării.

Având mereu în vedere dificultăţile şi problemele ridicate de fenomenul migraţiei, creştinii ortodocşi români din afara graniţelor ţării sunt îndemnaţi „să cultive întrajutorarea şi respectul reciproc, să promoveze unitatea familiei şi conlucrarea fraternă cu toţi oamenii, indiferent de etnie şi stare socială, să ajute şi pe cei săraci, bătrâni şi bolnavi pe care i-au cunoscut în România, să ajute parohiile care zidesc biserici".[406] De asemenea, Biserica Ortodoxă Română insistă în învăţăturile sale pe întărirea legăturilor dintre Biserică, familie şi şcoală în vederea educării şi promovării adevăratelor valori creştine. „Familia are nevoie de binecuvântarea sfântă a Bisericii, pentru a se sfinţi, iar Biserica are nevoie de participarea familiei la viaţa şi activitatea ei pentru a se întări".[407] Între programele de cateheze şi asistenţă pastorală a familiilor aflate în dificultate pe care le desfăşoară Biserica se numără „Hristos împărtăşit copiilor" şi „Alege Şcoala!". Prin acestea, „Biserica Ortodoxă Română se străduieşte să-i educe pe copii în sensul *ajutorării*

---

405 „Organizarea Administrativă", <http://patriarhia.ro/organizarea-administrativa-763.html>, accesat: 04.12.2018.

406 †DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Binecuvântare pentru ortodocşii români din străinătate (Mesaj adresat la *Duminica românilor migranţi*, 19 august 2012)", în: †DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Semne de speranţă în vreme de suferinţă. Lucrarea Bisericii în societate în anul 2012*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2013, p. 199.

407 †DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Părinţii şi copiii în lumina iubirii lui Dumnezeu (Mesaj adresat la *Duminica Părinţilor şi Copiilor*, 3 iunie 2012)", în: †DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Semne de speranţă în vreme de suferinţă. Lucrarea Bisericii în societate în anul 2012*, p. 159.

semenilor aflaţi în suferinţă, să prevină abandonul şcolar în familiile sărace şi în cele în care părinţii sunt plecaţi la muncă în străinătate, să descopere şi să încurajeze copiii talentaţi spre a-şi dezvolta calităţile lor în folosul Bisericii şi societăţii. De asemenea, prin *activitățile catehetice din parohii*, (…) prin *taberele de creaţie*, (…), Biserica încearcă să suplinească lipsa de afecţiune părintească, să cultive valorile autentice şi să consolideze legăturile dintre părinţi şi copii, dintre şcoală şi Biserică. Luând aminte la îndemnul Mântuitorului nostru Iisus Hristos, «*Lăsați copiii și nu-i opriți să vină la Mine, că a unora ca aceștia este Împărăția cerurilor*» (Matei 19, 14), trebuie să cultivăm prin rugăciune și fapte bune legătura familiei cu Hristos și cu Biserica Sa, pentru a sfinți viața părinților și a copiilor și pentru a ajuta societatea umană să cultive în interiorul ei pacea, comuniunea și solidaritatea”.[408]

[408] †DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Părinţii şi copiii în lumina iubirii lui Dumnezeu (Mesaj adresat la *Duminica Părinţilor şi Copiilor*, 3 iunie 2012)”, p. 160.

BIBLIOGRAFIE

1. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005.

2. *A Common Word Between Us and You*, 5-Year Anniversary Edition, MABDA, English Monograph Series, No. 20, 2012.

3. ABLACHIM, ONDER, „Cultul musulman”, în: *Învăţământul religios şi teologic în România*, Ediție îngrijită de lect. dr. Adrian Lemeni şi Bogdan Dedu, Techno Media, Sibiu, 2006, pp. 269-270.

4. ACHIMESCU, Pr. NICOLAE, *Religii în dialog*, Ed. Trinitas, Iaşi, 2006.

5. ALEXY II, His Holiness Patriarch of Moscow and All Rusia, „Response to the open letter of 138 Muslim Theologians”, în: *A Common Word Between Us and You*, 5-Year Anniversary Edition, MABDA, English Monograph Series, No. 20, 2012, pp. 181-186.

6. APOSTOLACHE, Pr. Lect. Dr. IONIŢĂ, *Apologetica Ortodoxă – Mărturisire şi Apostolat*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2017.

7. APOSTOLACHE, Rev. IONIŢĂ, „Orthodoxy and Culture, Tradition and Romanian Spirit over the Centuries. Apologetics Ideas in the Thought of Dmitri Cantemir”, în: *Teologia i Czlowiek*, Vol. 40, Nr. 4, 2017, pp. 263-277.

8. *Apostolat educaţional*. *Ora de religie – cunoaştere şi devenire spirituală*, Ed. *Basilica* a Patriarhiei Română, Bucureşti, 2010.

9. BARTHOLOMEW, His All Holiness Ecumenical Patriarch, *Encountering the Mystery. Understanding Orthodox Christianity Today*, Doubleday, New York, 2008.

10. BARTHOLOMEW, His All-Holiness Ecumenical Patriarch, „Greeting to the Orthodox Christian Religious

Education Association", în: *Greek Orthodox Theological Review*, 57:1-4, 2012, pp. 9-11.

11. BERGER, PETER L., „Orthodoxy and Global Pluralism", în: *Demokratizatsiya*, 13, 3/2005, pp. 437-447.

12. BOLDIŞOR, Diac. Lect. Univ. Dr. ADRIAN, „Locul sincretismului religios în Istoria religiilor şi pericolele lui pentru lumea contemporană", în: *Mitropolia Olteniei*, Nr. 9-12, 2012, pp. 116-138.

13. BOLDIŞOR, ADRIAN, *Importanţa şi actualitatea dialogului interreligios pentru lumea contemporană: istorie, perspective, soluţii*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2015.

14. BOLDIŞOR, Pr. conf. univ. dr. ADRIAN, „Orthodoxy and Islam in the 18th Century. The Place and Role of Dimitrie Cantemir in this Period", în: *Mitropolia Olteniei*, nr. 9-12/2016, pp. 86-95.

15. BRIA, ION, „O nouă tipologie pentru sintaxa dintre Evanghelie şi Cultură: O Perspectivă Est-europeană", în: ION BRIA, *Studii de misiune şi ecumenism*, Editori şi coordonatori: Pavel Aurel şi Daniel Buda, Traducere din engleză de Daniel Buda, Studiu introductiv: Pavel Aurel şi Daniel Buda, Ed. ASTRA Museum, Sibiu, 2013, pp. 167-179. Pentru prima dată articolul a apărut în: *International Review of Mission*, 84, 334, 1995, pp. 273-283.

16. BRIA, Preot Profesor Doctor ION, *Liturghia după Liturghie. Misiune apostolică și mărturie creștină – azi*, Ed. Athena, București, 1996.

17. BRIA, ION, „Postmodernismul: O chestiune misiologică în curs de dezvoltare", în: ION BRIA, *Studii de misiune şi ecumenism*, Editori şi coordonatori: Pavel Aurel şi Daniel Buda, Traducere din engleză de Daniel Buda, Studiu introductiv: Pavel Aurel şi Daniel Buda, Ed. ASTRA Museum, Sibiu, 2013, pp. 193-201. Pentru prima dată articolul a apărut în: *International Review of Mission*, 86, 343, 1997, pp. 417-423.

18. BRIA, ION, „Evangelism, Proselytism, and Religious Freedom in Romania: An Orthodox Point of View", în: *Journal of Ecumenical Studies*, 36:1-2, 1999, pp. 163-183.

19. CÂNDEA, Prof. Dr. VIRGIL, „The Gospel in the Romanian Culture”, în: *Orthodoxy and Cultures. Inter-Orthodox Consultation on Gospel and Cultures, Addis Ababa, Ethiopia 19-27 January 1996*, Edited by Ioan Sauca, WCC, Geneva, 1996, pp. 105-113.

20. CHRISTODOULOS, Archbishop of Athens and All Greece, *Rooting of Joy and Hope. The Word and Role of Orthodoxy in the European Union*, Athens, 2001.

21. CHRYSSAVGIS, JOHN, „Orthodox Spirituality and Social Activism: Reclaiming Our Vocabulary – Refocusing Our Vision”, în: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, Edited by Emmanuel Clapsis, WCC Publications, Geneva. Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2004, pp. 130-138.

22. CIPRIAN, Sfântul, *Despre unitatea Bisericii ecumenice (De Catholicae Ecclesiae Unitate)*, în: PSB, Vol. 3, *Apologeţi de limbă latină*, Traducere de Prof. Nicolae Chiţescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol şi Prof. David Popescu, Introducere, note şi indici de prof. Nicolae Chiţescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1981, pp. 434-456.

23. CLAPSIS, Fr. Dr. EMMANUEL, „Gospel and Cultures – an Eastern Orthodox Perspective”, în: *Orthodoxy and Cultures. Inter-Orthodox Consultation on Gospel and Cultures, Addis Ababa, Ethiopia 19-27 January 1996*, Edited by Ioan Sauca, WCC, Geneva, 1996, pp. 6-25.

24. CLAPSIS, EMMANUEL, *Orthodoxy in Conversation. Orthodox Ecumenical Engagements*, WCC Publications, Geneva, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2000.

25. CLAPSIS, EMMANUEL, „Ethnicity, Nationalism and Identity”, în: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, Edited by Emmanuel Clapsis, WCC Publications, Geneva. Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2004, pp. 159-173.

26. CLAPSIS, EMMANUEL, „The Challenge of a Global World”, în: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, Edited by Emmanuel Clapsis, WCC Publications, Geneva. Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2004, pp. 47-66.

27. CLAPSIS, EMMANUEL, „The Holy Spirit in the World: The Tension of the Particular with the Universal”, în: *Current Dialogue*, 52 (Special Issue), 2012, pp. 29-41.

28. CLAPSIS, EMMANUEL, „The Peaceable Vocation of the Church in a Global World”, în: *Just Peace. Orthodox Perspectives*, Edited by Semegnish Asfaw, Alexios Chehadeh, Marian Gh. Simion, WCC Publications, Geneva, 2012, pp. 163-174.

29. CLAPSIS, Fr. EMMANUEL, „Theology of Religions as Concern for Ecumenical Dialogue of Orthodox Theologians”, în: *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, Editors Pantelis Kalaitzidis, Thomas FitzGerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Guy Liagre, Dietrich Werner, Regnum Books International, Oxford, 2013, pp. 668-675.

30. CLAPSIS, Rev. Dr. EMMANUEL, „Human Rights and the Orthodox Church in a Global World”, în: *ΘΕΟΛΟΓΙΑ*, 2/2016, pp. 113-130.

31. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Cuvânt de îndemn către eleni (Protrepticul)*, în: PSB, Vol. 4, Clement Alexandrinul, *Scrieri*, partea întâi, Traducere, introducere, note şi indici de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982, pp. 67-162.

32. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, în: PSB, Vol. 5, Clement Alexandrinul, *Scrieri*, partea a doua, Traducere, cuvânt înainte, note şi indici de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982.

33. CLÉMENT, OLIVIER, *Adevăr şi libertate. Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul*

Ecumenic Bartolomeu I, Traducere: Mihai Maci, Ed. Deisis, Sibiu, 1997.

34. †DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Binecuvântare pentru ortodocşii români din străinătate (Mesaj adresat la *Duminica românilor migranţi*, 19 august 2012)", în: †DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Semne de speranţă în vreme de suferinţă*. *Lucrarea Bisericii în societate în anul 2012*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2013, pp. 199-200.

35. †DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Părinţii şi copiii în lumina iubirii lui Dumnezeu (Mesaj adresat la *Duminica Părinţilor şi Copiilor*, 3 iunie 2012)", în: †DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Semne de speranţă în vreme de suferinţă*. *Lucrarea Bisericii în societate în anul 2012*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2013, pp. 159-160.

36. DEMETRIOS, Archbishop of America, „The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation", în: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World*. *An Ecumenical Conversation,* Edited by Emmanuel Clapsis, WCC Publications, Geneva. Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2004, pp. 1-10.

37. ECK, DIANA L., „The Christian Churches and the Plurality of Religious Communities", în: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World*. *An Ecumenical Conversation*, Edited by Emmanuel Clapsis, WCC Publications, Geneva. Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2004, pp. 11-21.

38. *Efectele economice şi sociale ale migraţiei asupra copiilor rămaşi acasă: studiu experimental*, Ed. Institutul Naţional de Statistică, Bucureşti, 2018.

39. *Epistola către Diognet*, în: PSB, Vol. 1, *Scrierile Părinților Apostolici*, Traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979, pp. 331-350.

40. EVDOCHIMOV, PAUL, *Arta icoanei. O teologie a frumuseţii*, Traducere de Grigore Moga şi Petru Moga, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1993.

41. „Final Report", în: *Orthodoxy and Cultures. Inter-Orthodox Consultation on Gospel and Cultures, Addis Ababa, Ethiopia 19-27 January 1996*, Edited by Ioan Sauca, WCC, Geneva, 1996, pp. 177-186.

42. FITZGERALD, THOMAS, „Ethnic Conflicts and the Orthodox Churches. An Introduction", în: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation,* Edited by Emmanuel Clapsis, WCC Publications, Geneva. Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2004, pp. 139-147.

43. HÄMMERLI, MARIA and MAYER, JEAN-FRANÇOIS, „Introduction", în: *Orthodox Identities in Western Europe. Migration, Settlement and Innovation*, Edited by Maria Hämmerli and Jean-François Mayer, Ashgate Publishing Limited, Dorchester, 2014, pp. 1-26.

44. „Hotărârile primei Conferinţe Panortodoxe Presinodale Chambésy, Elveţia, 21-28 noiembrie 1976", în: Pr. Prof. dr. VIOREL IONIŢĂ*, Hotărârile întrunirilor panortodoxe din 1923 până în 2009 – Spre Sfântul şi Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe*, Ed. *BASILICA* a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2013, pp. 190-197.

45. „Hotărârile celei de A III-a Conferinţe Panortodoxe Presinodale Chambésy-Geneva, Elveţia, 20 octombrie-6 noiembrie 1986", în: Pr. Prof. dr. VIOREL IONIŢĂ, *Hotărârile întrunirilor panortodoxe din 1923 până în 2009 – Spre Sfântul şi Marele Sinod al Bisericii Ortodoxe*, Ed. *BASILICA* a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2013, pp. 203-241.

46. HUNTINGTON, SAMUEL P., „The Clash of Civilizations?", în: *Foreign Affairs,* Vol. 72, No. 3, 1993, pp. 22-49.

47. HUNTINGTON, SAMUEL P., *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, traducător: Radu Carp, prefaţă: Iulia Motoc, Ed. Antet, Bucureşti, 1998.

48. HUNSBERGER, GEORGE R., „Gospel and Culture”, în: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Second Edition, Edited by Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb, WCC Publications, Geneva, 2002, pp. 496-497.

49. IUSTIN MARTIRUL şi FILOSOFUL, Sfântul, *Apologia întâi în favoarea creştinilor*, în: *Apologeţi de limbă greacă*, Traducere, introducere, note şi indici de Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, Pr. Prof. Dr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, pp. 33-100.

50. IUSTIN MARTIRUL şi FILOSOFUL, Sfântul, *Apologia a doua în favoarea creştinilor*, în: *Apologeţi de limbă greacă*, Traducere, introducere, note şi indici de Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, Pr. Prof. Dr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, pp. 101-116.

51. IUSTIN MARTIRUL şi FILOSOFUL, Sfântul, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, în: *Apologeţi de limbă greacă*, Traducere, introducere, note şi indici de Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, Pr. Prof. Dr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, pp. 117-352.

52. IVAN, Reverend PhD ADRIAN „Christian Education as Paradigm in the Valorization of Inter-Human Relationship”, în: *SGEM Conference on Psychology & Psychiatry & Sociology & Healthcare Education. Conference Proceedings. Volume III. Education&Educational Research*, STEF92 Technology Ltd., Sofia, 2014, pp. 147-154.

53. JOHN, Metropolitan of Korce, „Ethnic Conflicts and the Orthodox Church”, în: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, Edited by Emmanuel Clapsis, WCC Publications, Geneva. Holy Cross Orthodox Press, Brooklin, Massachusetts, 2004, pp. 174-182.

54. KALAITZIDIS, PANTELIS, *Ortodoxie şi modernitate. O introducere*, Traducere din neogreacă de Florin-Cătălin Ghiţ, Prefaţă de Radu Preda, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2010.

55. KALAITZIDIS, PANTELIS, „Orthodox Christianity and Islam: from Modernity to Globalization, from Fundamentalism to Multiculturalism and the Ethics of Peace”, în: *Just Peace*. *Orthodox Perspectives*, Edited by Semegnish Asfaw, Alexios Chehadeh, Marian Gh. Simion, WCC Publications, Geneva, 2012, pp. 201-221.

56. KHODR, GEORGES, „Christianity in a Pluralistic World – The Economy of the Holy Spirit”, în: *The Ecumenical Movement*. *An Anthology of Key Texts and Voices*, Edited by Michael Kinnamon and Brian E. Cope, WCC Publications, Geneva, 1997, pp. 401-407.

57. KONDOTHRÀ, Fr. Dr. K.M. GEORGE, „Gospel and Culture – An Oriental Orthodox Perspective”, în: *Orthodoxy and Cultures*. *Inter-Orthodox Consultation on Gospel and Cultures, Addis Ababa, Ethiopia 19-27 January 1996*, Edited by Ioan Sauca, WCC, Geneva, 1996, pp. 26-33.

58. KOTZIAS, NIKOS, „Violence, Religion and Globalization”, în: *Violence and Christian Spirituality*. *An Ecumenical Conversation*, Edited by Emmanuel Clapsis. WCC Publications, Geneva, 2007, pp. 14-22.

59. KYUNG, CHUNG HYUN, „Come, Holy Spirit – Renew the Whole Creation”, în: *The Ecumenical Movement*. *An Anthology of Key Texts and Voices*, Edited by Michael Kinamon and Brian, E. Cope, WCC Publications, Geneva, 1997, pp. 231-238.

60. KULLER, HARRY, „Cultul mozaic”, în: *Învăţământul religios şi teologic în România*, Ediție îngrijită de lect. dr. Adrian Lemeni şi Bogdan Dedu, Techno Media, Sibiu, 2006, pp. 233-267.

61. LATINOVIC, VLADIMIR, „Local Church in the Global World. Orthodox Ecclesiology in the Age of Pluralism”, în: *Ecclesiology* 12 (2016), pp. 165-182.

62. *Legea privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor*. *Statutele cultelor religioase din România*,

Ediție îngrijită de Florin Frunză, Ştefan Ioniţă şi Gigel Sorinel Ştirbu, Tipogrup Press, Bucureşti, 2008.

63. LEMENI, Lect. univ. dr. ADRIAN, „Învăţământul religios şi teologic în fața provocărilor”, în: *Învățământul religios și teologic în România*, Ediție îngrijită de lect. dr. Adrian Lemeni şi Bogdan Dedu, Techno Media, Sibiu, 2006, pp. 11-16.

64. LEMOPOULOS, GEORGES, „Orthodox participation in the ecumenical movement and the role of theological education: A few questions in the form of Introductory Thoughts”, în: *Orthodox Perspectives on Ecumenical Theological Education. The Ecumenical Movement in the Theological Education and in the Life of Orthodox Churches*, Edited by †Gennadios of Sassima, †Lautenţiu of Ardeal, Pavel Aurel, Daniel Buda, Volos Academy Publications, Volos, 2014, pp. 40-51.

65. LOUTH, ANDREW, „Orthodox Christians and Islam in the Postmodern Age, by Andrew M. Sharp”, în: *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 24, Issue 3, 2013, pp. 399-400.

66. MANTZARIDIS, Prof. Dr. GEORGIOS, *Morala creştină. II. Omul şi Dumnezeu. Omul şi semenul. Poziţionări şi perspective existenţiale şi bioetice*, Traducere de Diacon Dr. Cornel Constantin Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2006.

67. MANTZARIDIS, GEORGIOS I., „Orthodox Observations on Peace and War”, în: *Just Peace*. *Orthodox Perspectives*, Edited by Semegnish Asfaw, Alexios Chehadeh, Marian Gh. Simion, WCC Publications, Geneva, 2012, pp. 117-127.

68. MARCU, Drd. DORU, „The concept *liturgy after the Liturgy*. History and Theology”, în: *Mitropolia Olteniei*, 9-12/2016, pp. 185-207.

69. McGUCKIN, JOHN A., „The issue of human rights in Byzantium and the Orthodox Christian tradition”, în: *Christianity and Human Rights*. *An Introduction*, Edited by

John Witte, Jr. and Frank S. Alexander, Cambridge University Press, 2010, pp. 173-190.

70. MEYENDORFF, JOHN, „Byzantine Views of Islam”, în: *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 18 (1964), pp. 113-132.

71. MEYENDORFF, JOHN, „Does Christian Tradition have a Future?”, în: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 26/3 (1982), pp. 139-154.

72. MEYENDORFF, JOHN, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1982.

73. MEYENDORFF, JOHN, „Christ as Word: Gospel and Culture”, în: *International Review of Mission,* 74 (1985), pp. 246-257.

74. MEYENDORFF, JOHN, *Sfântul Grigorie Palamas şi mistica ortodoxă*, Traducere de Angela Pagu, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1995.

75. MOJZES, PAUL, „Orthodoxy and Islam in the Balkans: Conflict or Cooperation?”, în: *Religion, State and Society*, Vol. 36, No. 4, 2008, pp. 407-421.

76. MOŞOIU, Revd. Assoc. Prof. Dr. NICOLAE, „Romanian Orthodox Churche: Considerations regarding the Ecumenical Theological Education in Romania”, în: *Orthodox Perspectives on Ecumenical Theological Education. The Ecumenical Movement in the Theological Education and in the Life of Orthodox Churches*, Edited by †Gennadios of Sassima, †Lautenţiu of Ardeal, Pavel Aurel, Daniel Buda, Volos Academy Publications, Volos, 2014, pp. 160-182.

77. OLEKSA, Fr. Dr. MICHAEL J., „Evangelism and Cultures – Syncretism and Inculturation”, în: *Orthodoxy and Cultures*. *Inter-Orthodox Consultation on Gospel and Cultures, Addis Ababa, Ethiopia 19-27 January 1996*, Edited by Ioan Sauca, WCC, Geneva, 1996, pp. 34-43.

78. ORIGEN, *Contra lui Celsus*, în: PSB, Vol. 9, Origen, *Scrieri alese*, partea a patra, Studiu introductiv,

traducere şi note de Pr. Prof. T. Bodogae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1984.

79. „Orthodox Reflections, WCC Assembly, Canberra, 1991”, în: *The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices*, Edited by Michael Kinnamon and Brian E. Cope, WCC Publications, Geneva, 1997, pp. 237-238.

80. *Orthodox Visions of Ecumenism. Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement. 1902-1992*, Compiled by Gennadios Limouris, WCC Publications, Geneva, 1994.

81. PAPADEMETRIOU, GEORGE C., „Two Traditions, One Space: Orthodox Christians and Muslims in Dialogue”, în: *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 15, No. 1, 2004, pp. 55-64.

82. PAPANIKOLAOU, ARISTOTLE, „Orthodoxy, Postmodernism, and Ecumenism: The Difference that Divine-Uman Communion Makes”, în: *Journal of Ecumenical Studies*, 42:4/2007, pp. 527-546.

83. PAPATHANASIOU, ATHANASIOS N., „The Language of Church and World. An Adventure of Communication or Conflict?”, în: *The Ecumenical Review*, 51, 1/1999, pp. 40-45.

84. PAPATHANASIOU, ATHANASIOS N., „Anchored in the Future. Globalization and Church Consciousness: An Orthodox Perspective”, în: *The Ecumenical Review*, 56, 2/2004, pp. 226-233.

85. *Paradigma creştină a unei Europe unite. Educaţia religioasă – valori, exigenţe, finalităţi*, Coordonator: Dr. Lucian Dindirică, Editori: Pr. Conf. Univ. Dr. Adrian Ivan, Pr. Conf. Univ. Dr. Adrian Boldişor, Pr. Lect. Univ. Dr. Ioniţă Apostolache, Ed. Mitropolia Olteniei, Ed. Universitaria, Craiova, 2017.

86. PATRU, ALINA, „Interfaith Dialogue as an area for Orthodox Involvement in Ecumenism”, în: *Orthodox*

Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education, Editors Pantelis Kalaitzidis, Thomas FitzGerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Guy Liagre, Dietrich Werner, Regnum Books International, Oxford, 2013, pp. 663-667.

87. PAYNE, DANIEL P., „Nationalism and the Local Church: The Source of Ecclesiastical Conflict in the Orthodox Commonwealth”, în: *Nationalities Papers*, Vol. 35, No. 5, 2007, pp. 831-852.

88. PAYNE, DANIEL, „Orthodoxy, Islam and the «Problem» of the West: a Comparasion of the Liberation Theologies of Christos Yannaras and Sayyid Qutb”, în: *Religion, State & Society*, Vol. 36, No. 4, 2008, pp. 435-450.

89. PETERSEN, RODNEY L., „Forgiveness and Reconciliation in Christian Theology: A Public Role for the Church in Civil Society”, în: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, Edited by Emmanuel Clapsis, WCC Publications, Geneva. Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2004, pp. 110-129.

90. PETROU, IOANNIS, „Peace, Human Development and Overcoming Violence”, în: *Violence and Christian Spirituality. An Ecumenical Conversation*, Edited by Emmanuel Clapsis, WCC Publications, Geneva, 2007, pp. 23-31.

91. PHAN, PETER C., „*Deus Migrator* – God the Migrant: Migration of Theology and Theology of Migration”, în: *Theological Studies*, Vol. 77 (4), 2016, pp. 845-868.

92. POBEE, JOHN S., „Education”, în: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Edited by Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb, WCC Publications, Geneva, 2002, pp. 384-389.

93. POLLIS, ADAMANTIA, „Eastern Orthodoxy and Human Rights”, în: *Human Rights Quarterly*, Vol. 15, 1993, pp. 339-356.

94. POPA, †Dr. IRINEU, Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei, *Biserica în actualitate sau actualitatea Bisericii*, Ed. Academiei Române, Bucureşti, 2018.

95. PRODROMOU, ELIZABETH H., „Beyond the Dickensian Paradoxes of Human Rights: Reconceptualizing Proselytism, Rediscovering Evangelism”, în: *Violence and Christian Spirituality. An Ecumenical Conversation,* Edited by Emmanuel Clapsis. WCC Publications, Geneva, 2007, pp. 222-235.

96. RAISER, KONRAD, „Violence and Religion in Pluralistic Societies”, în: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation,* Edited by Emmanuel Clapsis, WCC Publications, Geneva, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2004, pp. 90-102.

97. ROUDOMETOF, VICTOR, „Nationalism, Globalization, Eastern Orthodoxy. ‘Unthinking’ the ‘Clash of Civlizations’ in Southeastern Europe”, în: *European Journal of Social Theory* 2 (2)/1999, pp. 233-247.

98. ROUDOMETOF, VICTOR, „Forms of Religious Glocalization: Orthodox Christianity in the *Longue Durée*”, în: *Religions*, 5, 2014, pp. 1017-1036.

99. SAUCA, Fr. IOAN, „The Pilgrimage of Justice and Peace. An Ecumenical Paradigm for Our Times: An Orthodox Viewpoint”, în: *The Ecumenical Review,* Volume 66, Number 2, 2014, pp. 168-176.

100.SAUCA, Fr. Dr. IOAN, „Introduction”, în: *Orthodoxy and Cultures. Inter-Orthodox Consultation on Gospel and Cultures, Addis Ababa, Ethiopia 19-27 January 1996,* Edited by Ioan Sauca, WCC, Geneva, 1996, pp. 1-55.

101.SHARP, ANDREW M., *Orthodox Christians and Islam in the Postmodern Age,* Brill, Leiden-Boston, 2012.

102.SHARP, ANDREW M., „Modern Encounters with Islam and the Impact on Orthodox Thought, Identity, and

Action”, în: *International Journal of Orthodox Theology*, 5:1 (2014), pp. 119-150.

103.*Statul şi cultele religioase*, Ediţia a II-a revizuită şi adăugită, Ed. Litera, Bucureşti, 2018.

104.STĂNILOAE, Pr. Prof. D, „Biserica universală şi sobornicească”, în: *Ortodoxia*, nr. 2/1966, pp. 167-198.

105.STĂNILOAE, Pr. Prof. D., „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox”, în: *Ortodoxia*, nr. 4/1967, pp. 494-540.

106.TASIOULAS, JOHN, „Human Rights, Legitimacy, and International Law”, în: *The American Journal of Jurisprudence*, Vol. 58, No. 1 (2013), pp. 1-25.

107.TERTULIAN, *Apologeticul* (*Apologeticum*), în: PSB, Vol. 3, *Apologeţi de limbă latină*, Traducere de Prof. Nicolae Chiţescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol şi Prof. David Popescu, Introducere, note şi indici de prof. Nicolae Chiţescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1981, pp. 31-112.

108.TERTULIAN, *Despre prescripţia contra ereticilor* (*De Praescriptione Haereticorum*), în: PSB, Vol. 3, *Apologeţi de limbă latină*, Traducere de Prof. Nicolae Chiţescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol şi Prof. David Popescu, Introducere, note şi indici de prof. Nicolae Chiţescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1981, pp. 138-176.

109.TSETSIS, GEORGES, „Etnicity, Nationalism and Religion”, în: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, Edited by Emmanuel Clapsis, WCC Publications, Geneva, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2004, pp.148-158.

110.*Turn to God, Rejoice in Hope. Orthodox Reflections On the Way to Harare. The report of the WCC Orthodox Pre-Assembly Meeting and selected resource materials*, Edited by Thomas FitzGerald and Peter Bouteneff, World Council of Churches, Geneva, 1998.

111.„Unto the Churches of Christ Everywhere. Encyclical of the Ecumenical Patriarchate, 1920”, în: *The Ecumenical Movement*. *An Anthology of Key Texts and Voices*, Edited by Michael Kinnamon and Brian E. Cope, WCC Publications, Geneva, 1997, pp. 11-15.

112.VASSILIADIS, PETROS, *Eucharist and Witness: Orthodox Perspectives on the Unity and Mission of the Church*, WCC Publications, Geneva, 1998.

113.VASSILIADES, PETROS, „Contextuality and Catholicity: The Task of Orthodox Theology in Ecumenical Theological Education”, în: *International Review of Mission*, Volume 98, Number 1, 2009, pp. 37-48.

114.ZIAKA, ANGELIKI, „Orthodoxy and Islam – Major Concerns for Orthodox Engagement”, în: *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, Editors Pantelis Kalaitzidis, Thomas FitzGerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Guy Liagre, Dietrich Werner, Regnum Books International, Oxford, 2013, pp. 676-686.

115.ZIZIOULAS, Metropolitan JOHN, „Communion and Otherness”, în: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 38, no. 4 (1994), pp. 347-361.

116.ZIZIOULAS, IOANNIS, Mitropolit de Pergam, *Ființa eclesială*, Traducere Aurel Nae, Ed. Bizantină, București, 1996.

117.YANNARAS, CHRISTOS, *Ortodoxie şi Occident*, Text îngrijit de Iulian Nistea, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1995.

118.YANNARAS, CHRISTOS, „The Church in the Postcommunist World” în: *International Journal for the Study of the Christian Church*, 3:1, 2003, pp. 29-46.

119.YANNARAS, CHRISTOS, „Human Rights and the Orthodox Church”, în: *The Orthodox Churches in the Pluralistic World*. *An Ecumenical Conversation*, Edited by

Emmanuel Clapsis, WCC Publications, Geneva, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2004, pp. 83-89.

120.YANNARAS, CHRISTOS, „Dissenting Views on Turkey's European Prospects”, în: *Mediterranean Quarterly*, Volume 16, Number 2, 2005, pp. 47-51.

121.YANNOULATOS, †ANASTASIOS, Arhiepiscop al Tiranei și a toată Albania, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, Traducere de Drd. Gabriel Mândrilă, Pr. prof. dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2003.

122.YANNOULATOS, †ANASTASIE, Arhiepiscopul Tiranei şi al întregii Albanii, *Misiune pe urmele lui Hristos. Studii teologice şi omilii*, Traducere din limba greacă Diac. Dr. Ştefan L. Toma, Ed. Andreiană, Sibiu, 2013.

123.WARE, KALLISTOS, „Orthodox theology today: trends and tasks”, în: *International Journal for the Study of the Christian Church*, Vol. 12, No. 2, 2012, pp. 105-121.

124.WEBER, HANS-RUEDI, „Bossey, Ecumenical Institute of”, în: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Edited by Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb, WCC Publications, Geneva, 2002, pp. 125-126.

125.WEINGÄRTNER, ERICH, „Human Rights”, în: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Edited by Nicholas Lossky, José Míguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb, WCC Publications, Geneva, 2002, pp. 548-551.

126.WITTE, JR., JOHN, „A Dickensian Era of Religious Rights: Catholic, Protestant and Orthodox Contributions”, în: *Violence and Christian Spirituality. An Ecumenical Conversation*, Edited by Emmanuel Clapsis, WCC Publications, Geneva, 2007, pp. 171-211.

127.„World Council of Churches. International Inter-Orthodox Consultation on The Ecumenical Movement in Theological Education and in the Life of Orthodox Churches,

Sibiu, România, 9-12 November 2010”, în: *Orthodox Perspectives on Ecumenical Theological Education. The Ecumenical Movement in the Theological Education and in the Life of Orthodox Churches*, Edited by †Gennadios of Sassima, †Lautenţiu of Ardeal, Pavel Aurel, Daniel Buda, Volos Academy Publications, Volos, 2014, pp. 220-227.

128.„Brussels Declaration” <http://www.orthodoxa.org/GB/patriarchate/documents/BrusselsDeclaration.htm>, 30.11.2018.

129.„Bosphorus Declaration”, <http://www.appealofconscience.org/d-577/declarations/Bosphorus%20Declaration>, accesat: 30.11.2018.

130.„Constituţia României. Art. 29 – Libertatea conștiinței”,<https://www.constitutiaromaniei.ro/art-29-libertatea-constiintei/>, accesat: 13.12.2018.

131.„Constituţia României. Art. 30 – Libertatea de exprimare”, <https://www.constitutiaromaniei.ro/art-30-libertatea-de-exprimare/>, accesat: 13.12.2018.

132.„CWWM4 Advocacy Paper. The Intersections of Migration, Human Rights and Development Justice (Issued on the occasion of the Second United Nations High Level Dialogue on International Migration and Development, 2013)”, <http://www.oikoumene.org/en/press-centre/news/CWWM4 AdvocacyPaperonMigration2013.pdf>, accesat: 04.12.2018.

133.„Declarația universală a drepturilor omului”, <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/rum.pdf>, accesat: 04.12.2018.

134.„Enciclica Sfântului şi Marelui Sinod”, <http://basilica.ro/enciclica-sfantului-si-marelui-sinod/>,accesat: 30.11.2018

135.„Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor”, <http://patriarhia.ro/legea-nr-489-2006-privind-libertatea-religioasa-si-regimul-general-al-cultelor-539.html>, accesat: 13.12.2018.

136.„Mesajul Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe”,<http://basilica.ro/mesajul-sfantului-si-marelui-sinod-al-bisericii-ortodoxe/>, accesat: 30.11.2018.

137.„Misiunea Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană”, <http://basilica.ro/sfantul-si-marele-sinod-misiunea- bisericii-in-lumea-contemporana-document-final/>, accesat: 30.11.2018.

138. „Moral Dilemmas of Globalisation: Address Given by His All Holiness The Ecumenical Patriach Bartholomew at the 1999 Annual Davos meeting of the World Economic Forum”,<https://www.patriarchate.org/lecture/-/asset_publisher/4xqHyd1IywNL/content/moral-dilemmas-of-globalisation-address-given-by-his-all-holiness-the-ecumenical-patriarch-bartholomew-at-the-1999-annual-davos-meeting-of-the-world-e>, accesat: 30.11.2018.

139.„Organizarea Administrativă”, <http:// patriarhia.ro/organizarea-administrativa-763.html>, accesat: 04.12.2018.

CUPRINS